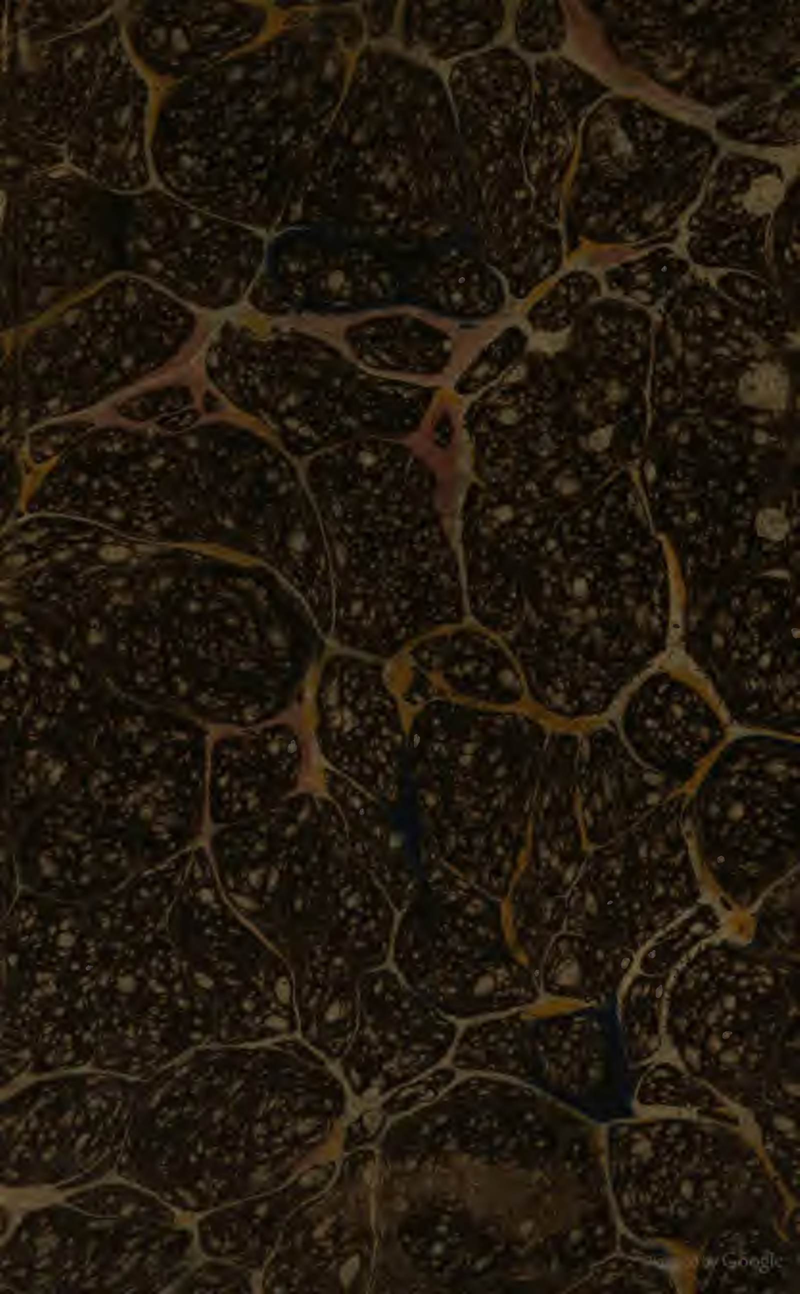






Verstand und Vernunft.

Untersucht

von

Kajetan Weiller.

Fällt alles Licht durch die Seitenfenster oder einiges auch von Oben ein?

München
bey Joseph Lentner.
1806.

Vorerinnerung.

Ich lege hier dem Publikum ein neues Buch über alte Wahrheiten vor. Ich weifs wohl, welcher Sünde ich mich dadurch fchuldig mache. Aber ich weifs auch, dafs die Tugenden, in welchem fich unfer Zeitalter fo fehr gefällt, folche Sünden nothwendig machen. Man ift itzt auf dem Felde des Wiffens, befonders des höhern, fo fehr für das Neue, wenn es gleich nicht wahr ift, dafs man darüber das Wahre, fobald es nicht neu ift, zu vergeffen pflegt. Eine Erinnerung an diefes gehört alfo ganz gewifs unter unfere Zeitbedürfniffe.

Erweiſe ich daher unſerm Zeitalter gleich keinen angenehmen Dienſt, ſo erweiſe ich ihm doch einen nützlichen. Ich befriedige zwar ſeine Neugierde nicht. Aber ich ſuche es für beſſere Befriedigungen anzuregen. Und vielleicht geht ſelbſt jene nicht ganz unbefriedigt aus; denn es iſt nun mit der zuvorberührten Vergeſſenheit vielfältig ſchon ſo weit gekommen, daſs uns das Alte — neu geworden iſt.

Statt alles Andern, was ich in der einen und andern Hinſicht etwa noch vorerinnern könnte und ſollte, will ich nur eine der vortrefflichſten Stellen aus *unſers Jakobi's Woldemar* zur nähern Bezeichnung der Tendenz meiner Schrift herſetzen.

„Und nun“ heiſst es dort „ſtand ein „Mann auf, der es frey herausſagte: Wir

„ſchätzen

„schätzten nur die Wollust, hätten nur un-
„sere Sinne, gerade fünfe an der Zahl, und
„kein Herz und keinen Geist; nur *Begier-*
„*den*, und kein unmittelbares Gefallen am
„Menschen, keine *Liebe:* die Tugend, die
„sich selbst lohne, sey ein Hirngespinst."

„Wer Ohren hatte zu hören, der hörte.
„Ganz Europa fiel der neuen Lehre bey.
„Man wuſste ihren Urheber nicht genug zu
„rühmen, und nicht genug ihm zu danken."

„Und in der That war es ein groſses,
„den Geist seiner Zeit so zu fassen, wie
„*Helvetius* es gethan hatte; die leeren Schat-
„ten vollends zu verjagen; alle bloſse Dunst-
„gestalten zu zerstreuen; und aus den ein-
„zig *wirklich vorhandenen* Materialien ein neues
„System von Tugend und Glückseligkeit auf-
„zuführen, das so schön und bindig war, als

„es

„es aus dergleichen Materialien nur immer
„werden konnte. — Daſs er aber dieſe Ma-
„terialien durchaus und überall für die ein-
„zigen hielt, und nun glaubte und zu be-
„haupten wagte, *Sokrates* und *Epiktet*, und
„*Curius*, *Metellus*, *Sülly*, *Alfred* — Helden,
„Heilige und Weiſe, alle, groſs und klein,
„hätten im Grunde nichts anders vor Augen
„gehabt, als was auch Er, *Generalpachter*
„*von Frankreich*, vor Augen hätte, und wä-
„ren nur nicht klug genug geweſen, um,
„wie er, genug zu wiſſen, was ſie wollten,
„— wodurch ſie denn in den mancherley
„Irrgärten der Tugend wären herumgetäuſcht
„worden, und darüber das Eins, das Noth
„iſt, den beſſern Theil, wirklich zu erha-
„ſchen verſäumt hätten: — dieſs zeigte von
„einer Taubheit des Herzens, und einer Ver-
„ſunkenheit der Lebensgeiſter, welche in je-
„der geſunderen Seele die widrigſte Miſchung

„von

„von Mitleiden, Unwillen und Ekel erre-
„gen mufste."

„Allein diefer gefunderen Seelen waren
„nicht viele unter denen, vor welchen die
„Stimme des Propheten der Sinnlichkeit er-
„fcholl, weil die meiften fanden, dafs er
„wunderbar ihr eigenes Herz ihnen offen ge-
„legt hatte, und fie riefen laut: *diefs wäre*
„*die reine volle Stimme der Natur.* — Das hör-
„ten die Jünglinge — und fie wurden weife,
„wie ihre Väter; lernten die Vorfchriften
„der alten Sittenlehre verfpotten; den blin-
„den Enthufiasmus für Tugend und Ehre in
„ihrem Herzen verlachen; alle das unnütze
„Zeug von fich wegthun, „„was doch keine
„Freuden verfchaffen könnte, die fich nicht
„auf eine weit vollkommenere Art aus dem
„rofenbekränzten Becher, und von den Lip-
„pen einer fchönen *Cyane* faugen liefsen.""

„Jeder

„Jeder demnach eiferte, die kahlen Um-
„schweife zu vermeiden, und gerade auf das
„*Ziel* loszugehen; Niemand wollte der Be-
„trogene seyn, und sich durch Alfanzereyen
„von Tugend und Ehre hinter das Licht füh-
„ren lassen, noch *Spiel-Marken anstatt des*
„*Geldes* einsäckeln. Und so verschwanden vol-
„lends Tugend und Ehre, wie auch das Geld
„verschwinden würde, wenn die Metalle ihren
„eigenthümlichen innern Werth bey uns ver-
„lören. *Die Folgen dieser Vernichtung*
„*des Edelsten und Besten haben wir ge-*
„*sehen, „und sehen sie, leider! noch.*"
„Aber die Menge der Hinabgesunkenen wird,
„hoffe ich, die Kluft bald gefüllt haben.
„Zu umgehen war sie nicht, alles nahm
„zu gewaltsam die Richtung nach ihr hin.
„Unsre Herzen waren durchaus eitel gewor-
„den, und da der Mensch den Trieben des
„Herzens allein doch am Ende folgt; wozu

„hätte

„hätte es genützt, daſs dieſe länger geläug-
„net, länger verſtellt geblieben wären? Daſs
„ſie offenbar wurden, daſs ſie eine Zeitlang
„allein herrſchten, ungehindert alle ihre Wir-
„kungen hervorbrachten, war unendlich beſ-
„ſer. Denn ſo tief konnte bey dem allen
„der Menſch nicht ſinken, daſs er irgend
„eine Eigenſchaft ſeiner Gattung ganz verlo-
„ren hätte. Eben ſo wenig konnten alle und
„jede *Veranlaſſungen* aufhören, diejenigen Kräf-
„te in ihm aufzurufen, In deren Anwendung
„er den beſten Genuſs ſeines Daſeyns von
„jeher gefühlt hat und auf alle Zeiten hin-
„aus fühlen wird. Er muſste alſo bey ſei-
„nem unſeligen Verſuch der Dürftigkeit ſei-
„nes Zuſtandes bald inne werden, auf den
„er ſich ſo treuherzig einſchränken wollte.
„Aus dem wiederholten, obgleich nur dun-
„keln Gefühl dieſer Dürftigkeit muſs allmäh-
„lig eine deutlichere Erkenntniſs hervorge-

„hen;

„hen; aus dieſer Erkenntniſs, ſo lange der
„einmal gefaſste Unglaube an ein Beſſeres
„fortdauerte, Verzweiflung; und aus dieſer
„Vérzweiflung, eine betrübte, niederſchla-
„gende Reſignation. Wir kennen dieſe phi-
„loſophiſche Reſignation, dieſes höchſte Gut,
„oder vielmehr dieſes *Ende der Weisheit* un-
„ſerer Helden und Heiligen der Sinnlichkeit,
„der zufolge ſie über die Nichtswürdigkeit,
„über den unerträglichen Ekel, der ſie ver-
„zehrt, durch die Wiſſenſchaft dieſes Ekels
„und dieſer Nichtswürdigkeit ſich zu tröſten
„ſuchen. Eine dürre fürchterliche Wüſte!“

„Aber ſie hat einen Ausgang. Er iſt
„ſchwer zu finden; doch wird er gefunden.
„Ich ſelbſt kenne einige Zurückgekommene,
„die nun mit voller Seele an der Tugend
„höchſtes Weſen glauben. — „„Da mich““
„ſagte einer von dieſen zu mir „„ein guter
„Geiſt

„Geist durch tausend Krümmungen an einen
„Ausgang des Labyrinths geleitet hatte, und
„ich nun einen Pfad, der sich in gerader
„Richtung vor mir hinzog, betrat, gelangte
„ich bald in Gegenden, wo mir wurde, als
„erwachte ich aus einer tiefen Ohnmacht.
„Warmes Blut trat mir ans Herz, und mein
„Herz fieng an hoch zu schlagen. Mein in-
„nerstes Bewufstseyn erwachte. *Ich erblickte*
„*eine neue Welt, empfieng ein neues Daseyn.*
„*Unerschütterlich wurde nun meine Ueberzeu-*
„*gung, dafs die thierischen Triebe nicht unsre*
„*ganze Natur ausmachen; dafs der beste Ge-*
„*nufs unsers Wesens uns nicht von unten herauf,*
„*sondern von oben herabkommt, — der Mensch*
„*nicht allein vom Brodte lebt; — und dafs die*
„*höchste Glückseligkeit nicht eine gewisse Art des*
„*äufserlichen Zustandes, sondern eine Beschaffen-*
„*heit des Gemüths, eine Eigenschaft der Per-*
„*son ist.*“ “

Und

Und weiter unten:

„*Einige* Form — muſs jedem Dinge blei-
„ben; und ſo behält auch der Menſch auf
„alle Fälle wenigſtens die Form ſeiner beſon-
„dern *Thierheit.* Dieſe war es nun, wohin-
„ein er alles flüchtete, was er noch zu ret-
„ten gewuſst hatte, und er wendete an ihre
„Ausbildung ſeine geſammten Kräfte."

„Der Erfolg war zum Erſtaunen; nichts
„war ihm noch in dem Grade gelungen. Ver-
„feinerte, *ausgearbeitete Thierheit*, dachte er,
„müſste alſo wohl ſeine eigentliche wahre Be-
„ſtimmung ſeyn; und er verdoppelte die
„Schritte. — Nicht lange, ſo wähnte er
„ſich nahe an der höchſten Vollkommenheit
„ſeiner Natur. Er jubelte, taumelte vor
„Stolz. Das Thier, um das *Thier allein*,
„ſollte und wollte ſich nun alles in allem ſeyn;
„ſollte und wollte von keinem Geiſte mehr

„wiſſen,

„wiſſen, weder in ihm, noch über ihm;
„damit entfloh der letzte Funken ächter und
„alter Tugend."

„Aber auch ohne *Tugend* kann der
„Menſch nicht dauern, ſo wenig als ohne
„Speiſe und Trank. Er muſste alſo — oder
„vielmehr er muſs, denn in dieſem Zeit-
„punkte befinden wir uns eben, — *er muſs*
„— *er wird* durch ſeinen menſchlichen In-
„ſtinkt gezwungen, aus den Tiefen ſeines
„Weſens ſich eine Tugend wieder hervor-
„ſchaffen."

„Und dieſe Tugend, da ſie, allen nur
„erſinnlichen Hinderniſſen zuwider, aus ſei-
„nen nothwendigſten und dringendſten Trie-
„ben, wie von ſelbſt hervorgegangen iſt,
„muſs und wird ihm die Geheimniſſe ſeiner
„Natur und ſeiner Glückſeligkeit heller offen-

„baren,

„baren, als es noch keine Form bisher zu
„thun vermögend war."

Ich habe diesen Zeichnungen nichts weiter beyzufügen, als dass der Geist *unserer allerneuesten deutschen* Philosophie ganz der hier dargestellte — der ältern *französischen* ist. Der Körper ist zwar an jener ungleich dürrer und zurückschreckender. Ihr inneres Wesen ist aber unserer Thierheit — wenigstens eben so günstig; denn es ist auch — *Aufhebung aller Unterschiede zwischen einem Höhern und Niedern.*

München im Jäner
1806.

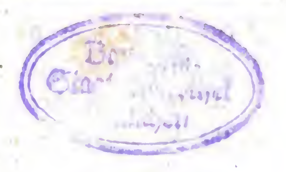
Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

XVI.

Die am Meisten störenden Druckfehler.

S. 4. Z. 1. u. 2. v. o. — Selbstgefühl
S. 13. Z. 7. v. u. — bleibt
S. 16. Z. 8. v. o. — Bezeichnung
S. 20. Z. 7. v. u. — Spinne
S. 22. Z. 6. v. u. — Weltgeschichte
S. 30. Z. 12. v. u. — freye
S. 39. Z. 9. v. u. — begeistert
S. 41. Z. 7. v. o. — bezeugen
S. 111. Z. 2. v. o. — zerstörten
S. 131. Z. 15. v. o. — Verächter
S. 132. Z. 13. v. u. — arbeiten
S. 145. Z. 14. v. u. — abstrahire
S. 157. Z. 3. v. u. — kennen
S. 158. Z. 9. v. u. — wie man sieht,
S. 168. Z. 4. v. o. — Regung
S. 168. Z. 10 u. 11. v. u. — bestimmtern
S. 169. Z. 1. v. o. — urtheilen
S. 177. Z. 14. v. o. — er
S. 201. Z. 8. u. 9. v. o. — überlegnen
S. 219. Z. 7. v. o. — beunruhigt
S. 250. Z. 1. v. u. — kann
S. 252. Z. 14. v. u. — Zutrauen



I.

Auf unſerer Selbſtkenntniſs ruht das ganze Syſtem unſerer Kenntniſſe.

Unſere Kenntniſſe bilden ein organiſches Ganzes. Sie befinden ſich nicht als bloſse unzuſammenhängende Theile nur in todten Raumverhältniſſen, ſondern als lebendige Beſtandtheile in den lebendigen Beziehungen einer gegenſeitigen Einwirkung. Ihr eigentlicher Werth liegt alſo nicht *auſser* ihnen, in dem Gegenſtande, den ſie behandeln, ſondern *in* ihnen, in dem Beytrage, den ſie zu unſerm geſammten intellektuellen Leben liefern. Je gröſser dieſer Beytrag iſt, deſto gröſser iſt auch ihre Wichtigkeit.

Dieſe von Innen kommende Wichtigkeit iſt es, welche man bey der Beſtimmung des Werthes unſerer Erkenntniſſe vorzüglich im Auge behalten muſs. Und da gebührt dann der Selbſtkenntniſs — an dem Baume der Wiſſenſchaft der vorzüglichſte Platz, welcher aber nicht der *höchſte*, ſondern vielmehr der *tiefſte* iſt. *Die Selbſtkenntniſs iſt die Wurzel des Baumes unſe-*

rer Erkenntniſſe. Oft glaubt man ſie zwar nur dadurch hinlänglich zu ehren, daſs man ſie zum Gipfel deſſelben macht. Allein als ſolcher ſtünde ſie nur äuſserlich höher. Ihr Verhältniſs zu den geſammten Zweigen unſers Wiſſens iſt aber ungleich imponirender. *Anſtatt von allem Uebrigen getragen und genährt zu werden, trägt und nährt vielmehr ſie alles Uebrige.*

Der lebendige Zuſammenhang, in welchem ſich unſere Kenntniſſe befinden, beſteht darin, daſs ſie ſich gegenſeitig erläutern und bewähren. Licht und Kraft ſtrömt aus der einen Faſer unſers Syſtems v n Erkenntniſſen in die andere, und aus dieſer wieder verſtärkt in jene zurück, durch welchen Kreislauf alsdann das, was ohne ihn nur ein Aggregat unzuſammenhängender und bedeutungsloſer *Traumgeſichter* wäre, ein Organism innigſt verbundener und ſinnvoller *Ueberzeugungen* wird. Keiner von den Beſtandtheilen dieſes Organism's iſt ohne dieſen lebendigen Einfluſs auf das Gauze. Mancher liefert aber weſentlichere Beyträge zur allgemeinen Lebendigkeit, als der andere. *Die Hauptlebensfunktion geht von der Selbſtkenntniſs aus.* In ihr konzentrirt ſich alles Licht und alle Kraft. Sie beleuchtet und begründet alle übrigen Kenntniſſe und ſich ſelbſt. Von ihr erhalten alle dieſe erſt ihre beſtimmte Deutung und Feſtigkeit, und ſie trägt ihre Wahrheit und ihre Gründe in ſich ſelbſt.

Woher ſproſſen alle unſere Kenntniſſe? — Nicht aus *uns?* — Sie ſollen aber nach der Weiſe aller

ſie

organischen Entwickelungen auch von Aussen nährende Theile zu sich nehmen. Die Nahrung selbst können sie aus denselben doch nur durch *uns* erhalten. Der nährende Stoff muss doch immer erst durch unsere innere geistige Werkstätte gehen, ehe er sich zu demjenigen Leben organisiren kann, zu welchem er bestimmt ist. Es steht ja nicht nur der körperliche sondern auch der geistige Organism unter dem Gesetze der Bildung von Innen. Durch eine blosse Alluvion und Penetration kann sich dem einen so wenig, als dem andern irgend ein *lebendiger* Bestandtheil anfügen. Hier ist das Reich der mechanischen Wirkunnen zu Ende. Hier liefert nur der organische Process der Assimilation das nöthige Resultat. Hier handelt es sich nicht mehr bloss um eine todte Zusammenfüfügung von Aussen, sondern um eine lebendige Entfaltung aus dem Innern. Ist aber eine bestimmte Einsicht in eine solche Bildung ohne eine genaue Bekanntschaft mit den bildenden Kräften möglich? Ist es möglich, die Natur des Produktes befriedigend anzugeben, wenn man die Antheile, welche die verschiedenen Faktoren daran haben, nicht befriedigend angeben kann?

Die einzelnen Vorstellungen von den Dingen um uns herum sind für sich allein blosse Buchstaben ohne einen bestimmten Inhalt. Sie können, wie jedes Alphabet, in verschiedene, selbst in die entgegengesetztesten, Bedeutungen zusamengeworfen werden. Erst durch unsern Geist treten diese Buchstaben in sinn-

volle, feste Worte zusammen. Erst unser Selbstgefühl legt eine Ahnung einer höhern, lebendigen Bedeutung in sie hinein. Erst unsere Selbstkenntniss entwickelt und befestiget diese Ahnung zur Klarheit und Dauer. Unsere Vorstellungen, isolirt genommen, — blosse Traumgesichte oder launische Spiele gegen die lange Weile —, werden erst durch unsere Selbstkenntniss — wirkliche, ernste Kenntnisse.

Woher ist desswegen z. B. die Antwort auf die grosse Hauptfrage, von welcher die Entscheidung über Leben und Tod unsers ganzen geistigen Daseyns abhangt, zu erholen? — Die Antwort auf die Frage, *ob unserm Wissen irgend ein ernstes Wahres zum Grunde liege, oder ob Alles nur leere Faseley eines überall und ewig leeren Traumes sey?* Woher anders, als aus *uns?* Die ganze Welt hat keine Antwort darauf, wie wir keine haben. Die Welt ruft uns zwar ihr Daseyn laut und anhaltend in das Ohr. Aber die berührte Frage fragt ja eben erst nach der Wahrhaftigkeit dieser Rede. Will man den Zeugen selbst — die Gültigkeit seines Zeugnisses bezeugen lassen? Nur unser inneres Zeugniss giebt allen äussern — Bedeutung und Glaubwürdigkeit, und trägt seine eigene in sich. Nur die Einsicht in den innern Organism unsers Geistes legt in unsere übrigen Einsichten einen bestimmten Sinn. *Nur diese Selbstkenntniss zeigt, ob wir dazu gebaut sind, irgend ein Mahl ein Wahres zu ergreifen, oder ob ein ewiges Herumtreiben unter blossen Scheingestalten unser Verdammungslos ist.*

Es

Es mag alſo zwar auch ohne Selbſtkenntniſs noch viele todte Wiſſerey geben. Ein lebendiges Wiſſen giebt es ohne ſie nicht. Es mögen auch ohne ſie noch viele Bruchſtücke von zerriſſenen Meinungen möglich ſeyn. Ein organiſches Ganzes von zuſammenwirkenden Ueberzeugungen iſt ohne ſie nicht möglich. Es mögen auch ohne ſie noch viele artikulirte Laute ſo gar von gelehrten Dingen die Luft durchtönen. Eine menſchliche Rede, ein Wort der Weisheit, welches in den Kopf und in das Herz hineinredet, bildet ſich ohne ſie nicht.

Daher die im Ganzen noch ſehr allgemeine Dunkelheit ungeachtet der vielen Lichter, welche allenthalben angezündet ſcheinen. Es ſind nur gemalte Lichter ohne beleuchtende Kraft. Sie bedürfen, um geſehen zu werden, ſelbſt erſt anderswoher einer Beleuchtung. — Daher die noch ſehr allgemeine Kälte, ungeachtet der vielen Feuer, welche allenthalben wirklich brennen. Was vermögen alle angezündeten Holzhaufen in einer ſtrengen Winteratmosphäre? Die Neigung mag zu Gunſten ihrer *gemachten Wahrheiten* noch ſo viele Feuer anzünden. Sie kann unſerm geiſtigen Daſeyn doch nie diejenige Temperatur mittheilen, die ihm ein einziger Sonnenblick aus dem ewigen *ſelbſtſtändigen Wahren* giebt. — Daher endlich die noch ſehr allgemeine Thatenloſigkeit, ungeachtet der eben ſo allgemeinen Unruhe. Wir ſehen Umtriebe ohne Licht und Leben, Bewegungen durch Stöſse von Auſsen, ein Treiben durch Getriebenſeyn. *Es gebricht*

aber

aber an dem Geiste, der allein selbst sieht, und selbst geht, und auf sich selbst zu ruhen im Stande ist. —

Seit unfürdenklichen Zeiten liegt das Buch der Welt aufgeschlagen vor uns, und wir sitzen immer mit Anstrengung vor demselben, und mühen uns ab, es endlich ein Mal lesen zu lernen, und können es im Allgemeinen nicht dahin bringen. Gröstentheils sind wir immer erst noch am Buchstabiren, wo uns dann gewöhnlich bald zu viele bald zu wenige Buchstaben auf der Zunge zusammenfallen, um ein vernehmliches Wort zu sprechen. Und trifft es sich manches Mal, daſs ein bestimmtes Wort zu Stande kommt, so giebt es immer gleich wieder andere Schwierigkeiten, die das Weiterlesen aufhalten. Da findet z. B. der Eine in seiner Ausgabe eine andere Leseart. Der Andere glaubt eine Verfälschung argwöhnen zu müssen, indem er Spuren einer Radirung bemerken will. Ein Dritter findet das ganze Blatt in seinem Exemplare nicht. Und was ist endlich auch mit einem einzelnen, und noch dazu meistentheils unverstandenem Worte geholfen? Selbst im glücklichsten Falle, wo man ganze sinnhabende Stellen wegliest, wird das Lesen meistens doch bald wieder durch ungleich längere unbekannte Reihen abgebrochen, und man sieht sich abermal auf das Buchstabiren zurückgeworfen. Und späterhin stöſst man wohl gar auf andere zwar auch verständliche, aber den vorigen ganz entgegen lautende Stellen, so daſs es scheint, der Verfasser sey mit sich selbst nicht einig gewesen, oder

das

das Buch habe, weiſs Gott, wie viele, und die widerſprechendſten Verfaſſer gehabt.

Woher dieſe Erſcheinung? Wir gehen an das Leſen eines Buchs, deſſen Sprache wir nicht verſtehen. Die Aehnlichkeit der Karaktere täuſcht uns. Wir vergeſſen, daſs auch verſchiedene Sprachen mit denſelben Schriftzügen geſchrieben werden können. Unſere Täuſchung vermehrt und befeſtigt ſich, wenn uns der Zufall von Zeit zu Zeit einige jener Worte vorführt, die auch in verſchiedenen Sprachen gleich lauten. Und löſ't ſich endlich die Täuſchung auf, ſo haben wir uns ſchon zu lange angeſtrengt. Wir wollen unſere Mühe nicht vollends verloren geben, wollen alſo das Buch vor der Hand nicht mehr ganz weglegen, und uns erſt anderweitig in ſeine Sprache einſtudiren. Wir beharren vielmehr im Weiterleſen, und nehmen uns nur vor, von Nun an unſere Aufmerkſamkeit nicht bloſs auf den Inhalt, ſondern nebenher auch auf die Sprache zu richten. Allein was iſt auch damit wieder gethan?!

Wohin ſollen wir uns denn aber dieſer Sprache wegen wenden? — An *uns*. Es iſt unſere Mutterſprache, in welcher jenes groſse, wichtige Werk geſchrieben iſt. Und wir, gröſstentheils auswärts erzogen, verſtehen bekanntlich unſere *eigentliche* Mutterſprache — die Sprache, welche in unſerm Innern, in unſerer wahren Heymath, geſprochen wird, nur ſehr wenig. Wir kennen wenigſtens den Geiſt dieſer

Sprache

Sprache ſehr allgemein faſt nicht. Geläufig iſt uns im Ganzen der Ausdruck in ihr nun ein Mal ſchon ganz und gar nicht. Höchſtens haben wir uns an der Hand des Ohngefährs einiger Redensarten derſelben bemächtiget.

Wenn wir alſo die *Welt* verſtehen wollen, ſo müſſen wir vor Allem *uns* verſtehen. *In uns liegt der Sinn zu den Chiffern auſser uns.* Aus unſerm Innern erwacht die Bedeutung für alle Töne von auſsen. Unſer Geiſt ſpricht die todten Buchſtaben der Welt als lebendige Worte aus.

Ehe wir daher die verſchiedenen Bezirke des Wiſſenswürdigen auſser uns zu betreten wagen, müſſen wir erſt die Regionen unſers innern Daſeyns beſuchen. Den erſten Schritt zum Eintritt in das Reich der Wiſſenſchaft müſſen wir in uns ſelbſt hineinthun. Wir müſſen vor Allem in unſer eigenes Bewuſstſeyn eindringen.

Wir müſſen aber auch in unſer *ganzes* Bewuſstſeyn eindringen. Es genügt nicht, nur an der Oberfläche deſſelben hinzugleiten, oder nur in den einen und andern Bezirk einzugehen. Wir müſſen in die *Tiefen* deſſelben und in *alle vorzüglichern* Tiefen hinabſteigen. Man kennt ſich ſelbſt *nicht*, wenn man ſich nicht *ganz* kennt. Gerade die ungewöhnliche Mannichfaltigkeit und die ungewöhnliche Gröſse der Regionen unſers geiſtigen Daſeyns machen ſeine eigen-

thümlichſte

thümlichste Auszeichnung. Es ist nicht nur überhaupt auch eine Welt *in* uns, sondern eine ungleich reichere und gröſsere. Mit einer bloſs beyläufigen und theilweisen Kenntniſs ist also hier gar Nichts gethan. Man miſsversteht sich selbst immer ganz, wenn man sich nicht ganz versteht. Darin liegt eben der Grund der so gewöhnlichen Fremdheit mit sich selbst, daſs man meistens nur die eine oder andere *Seite* von sich, also nicht *sich selbst* kennt. Man begnügt sich meistens schon mit denjenigen unserer innern Erscheinungen, welche oben auf den Fluten spielen. Allein es regen sich ja tiefer gegen den Grund hin auch noch Kräfte. — Oder man begnügt sich wenigstens mit denjenigen in der Tiefe regen Kräften, welche durch ihre unruhige Heftigkeit unsere Aufmerksamkeit mit wilder Gewalt an sich reiſsen. Giebt es denn aber nicht noch tiefer liegende, welche mit ihrer ruhigern, aber bessern Lebendigkeit unsere Aufmerksamkeit um so mehr verdienen, je weniger sie dieselbe erhalten? Wir glauben gewöhnlich schon *uns selbst* ergriffen zu haben, wenn wir das Bewuſstseyn unsers Daseyns überhaupt, oder höchstens auch noch seiner physischen Kräfte insbesondere (und selbst dieser meistens nur in ihren gemeinen Graden) ergriffen haben. Allein hat denn unser Daseyn keine Eigenthümlichkeiten? Und sind z. B. das Denken, das Fürchten, das Begehren — schon alle seine Eigenthümlichkeiten? Was soll eine so hohle oder verstümmelte Selbstkenntniſs? sie spricht weder Kopf noch Herz an; denn sie stellt uns nur ein zweydeutiges Etwas

ohne

ohoe einen bestimmten, folglich auch ohne einen merkwürdigen und geschlossenen Karakter dar. Soll unsere Selbstkenntniss etwas taugen und uns gehörig ergreifen, stützen und beleben, so muss sie uns ganz darstellen in unserm innern Kern und in allen Verzweigungen und Eigenheiten des daraus erwachsenden Organism's.

So *vollständig* unsere Selbstkenntniss seyn soll, so *wahr* soll sie auch seyn. Wir sollen in unser *ganzes*, aber auch nur in unser *wirkliches* Bewusstseyn eindringen. Die Gränzen der Wahrheit sind so wichtig, als die der Vollständigkeit. Genau genommen sind beyde dieselben. Der Mangel an Grüundlichkeit und Vollständigkeit führt desswegen auch hierin wie überall, und hier sogar noch tiefer, in Irrthum. Begünstigt von dem dunkeln Gefühle, dass unser Inneres nicht so leer und nicht so beschränkt seyn könne, als es von der gemeinen Halbkenntniss dargestellt wird, erhebt sich alsdann unsere Phantasie, und erweitert und bevölkert diese unbekannten Länder in unserer Brust nach ihrer gewohnten Willkühr. Daher die Nebelbänke in unserm Innern, die uns oft lange hinhalten, aber in dem Augenblicke, wo wir uns ihnen zur Landung nähern, in ihr Nichts zerfliessen. Daher die Zauberlichter, die uns trügerisch von Stelle zur Stelle locken und dann verrätherisch in Nacht und Sumpf stecken lassen. Daher die Gespenster, die nach abgeworfner Engelslarve als Furien unser geheimstes Daseyn durchquälen, ohne dass sich irgend eine

Ret-

Rettung aus der unverdienten Hölle zeigt. Wohin kann das führen? Wer soll uns die Wahrheit zeigen, wenn wir uns selbst anlügen? Wenn der Betrug in uns wohnt, so ist Alles für uns ohne Wahrheit. *Wir sehen Nichts richtig, wenn wir uns nicht richtig sehen.* Wollen wir also überall nur das ergreifen, was wirklich ist, so müssen wir vor Allem uns selbst nur so auffassen, wie wir wahrhaft sind. Wir müssen nur in unser wahres Bewufstseyn, nur in die wirklichen, bleibenden Regionen desselben, welche untereinander in einem lebendigen Verbande stehen, nicht in die abgerissenen vorübergaukelnden Feen - Länder eindringen, die ohne Einheit und darum auch ohne Wahrheit sind. Wir können (was eben zuvor schon berührt wurde) nicht nur empfinden, denken, urtheilen, schliefsen, fürchten, hassen, wir können auch fühlen, achten, verehren, frey wollen, — mehr aber, als dieses, können wir auch nicht. Wir sind Menschen, und der Mensch, der eigentliche Mensch, ist ein grosses, reiches, wundervolles Wesen — ein erstaunungswürdiges Geschöpf. Mehr aber als Menschen, mehr als grofse der Gottheit ähnliche Geschöpfe, sind wir nicht, keine Selbstgötter und Selbstschöpfer, oder sonst irgend eine andere Abart überirrdisrher Wesen, so wenig, als wir blofse verständige Thiere sind. — Nun! Nur in dieses unser *menschliches* Daseyn, nur in diese wahren Wunder unserer *Menschen*natur, nur in diese grofsen Geheimnisse unserer *Menschheit* sollen wir eindringen. Wir sind durch diese wirklichen Schöpfungen in uns grofs und reich genug,

genug, um zu unserer Gröſse und Wohlhabenheit keiner erborgten Zuſätze und Reichthümer zu bedürfen.

Man iſt in dieſe unſere innere Welt hie und da wirklich ſchon tief eingedrungen. Man hat ſich aber durch die bisherigen Forſchungen unſerm geiſtigen Mittelpunkte im Ganzen doch noch nicht mehr genähert, als durch die bekannten Schachten dem Mittelpunkte der Erde. Was bedeuten etliche Klafter gegen den halben Erddiameter? Die etlichen pſychologiſchen Sätze, die wir von unſerm Geiſte beſitzen, ſtehen mit ſeiner Unermeſslichkeit in keinem gröſsern Verhältniſſe. *Welche Welt von Wahrheiten iſt alſo hier noch zu entdecken übrig!*

Soll uns aber vielleicht eben dieſe Unabſehbarkeit der uns erwartenden Regionen zurückſchrecken? Können wir mit unſern Bemûhuugen dem Unermeſslichen jemals ein bedeutendes Verhältniſs abgewinnen?

Wir können in uns eindringen. Sind wir uns ſelbſt nicht gleich? Aber freylich auch nur *wir*, nicht ein bloſser Theil von uns, darf ſich mit uns meſſen. Nicht der Gebanke allein, oder das bloſse Gefühl, oder der iſolirte Entſchluſs erfaſst das Weſen unſers Seyns. *Nur wir zugleich denkend und fühlend nnd handelnd, nur wir in und mit unſerm ganzen geiſtigen Leben, ergreifen uns ſelbſt in unſerm tiefſten geheimniſsvollen Grunde.* Nur wenn *wir ſelbſt* — *ganz* — in *uns ſelbſt* eingehen, — lebendig,

dig, wie wir sind, in das Leben, wie es sich uns im Innern aufthut, folglich so, dass wir dasselbe nicht bloss denken, d. i. bloss analysiren, und dadurch tödten, sondern dass wir es zusammenhalten, mit ganzer Seele und mit allen Kräften ergreifen, d. i. *dass wir es leben*, — wenn wir so in uns eingehen, dann kann es nicht fehlen, dann müssen wir uns selbst klar, mit uns selbst vertraut werden.

Es ist desswegen ein Hauptfehler, dessen sich die Schule hierin gewöhnlich schuldig macht, dass sie das Leben des Geistes immer zuvor tödten zu müssen glaubt, ehe sie es anfasst, und zur Schau vorlegt. Oder was thut sie anders als dieses, wenn sie unser Bewusstseyn in blosse Begriffe spaltet, und es alsdann wohl verwahrt in einer Definition, wie einen ausgeweideten Embryon in Spiritus, vorzeigt, um aus diesem unversehrten Kadaver ihre weitern Theses über das Leben zu deduziren? Auf dem Felde des körperlichen Lebens mag diese Procedur immer noch manche erspriessliche Dienste thun. Hier ist bey und nach der Sektion doch noch der secirte Körper übrig, und sein Organism kann manche Prämissen zu wichtigen Folgerungen anbiethen. Was bleibt aber nach entflohenem geistigen Leben in den etlichen Worten, die man abstrahirt hat, noch zurück? — Nichts als ein leerer Spielraum für eine leere Grübeley und Phantasiererey. Daraus erklären sich die der Schule so gewöhnlichen Verstümmelungen und Verfälschungen unsers Bewusstseyns. Es ist bekannt, wie gerne sich

die

die Schule zu Gunsten ihrer Hypothesen Zwang anthut, und mit oft wahrhaft heroischer Ueberwindung anstrengt, in sich mehr oder weniger zu finden, als wirklich da ist, — wie sie sich anstrengt, das nicht zu sehen, was ihr doch deutlich in das Auge springt, und dafür dasjenige deutlich zu sehen, was doch schlechterdings gar nicht gesehen werden kann, — wie sie sich anstrengt, die Wahrheit in eine leere Träumerey aufzulösen, und im Traume alsdann den Ersatz für die verschwundene Wahrheit zu finden. Diese Spaltung zwischen Schule und Leben geht gewöhnlich so weit, dass die Gelehrten eigentlich fast immer zweyerley Bewusstseyn besitzen, ein *amtliches* (offizielles) und ein *gemeines*, jenes für die Fälle, in welchen sie sich als amtirend von den übrigen Menschen durch ein eigenes Kostüm unterscheiden müssen, dieses zu ihrem Hausgebrauch, worin sie mit den übrigen vernünftigen Bewohnern dieser Erde wieder zusemmeutreffen dürfen.

Für blosse eigensinnige Schulzwecke mag so ein gemachtes Bewusstseyn, das sich in die Feder diktiren läfst, — so ein Bewusstseyn im gelehrten Kanzleystyle — sehr brauchbar seyn. Die ewigen Zwecke der Menschheit fodern aber ein selbstständigeres, reelleres, freyeres. Wir wollen daher zu diesem Behufe nicht nur in eine blosse hohle Definition des Bewusstseyns, sondern in das lebendige Bewusstseyn selbst einzudringen suchen.

II. *Ein*

II.

Ein Blick auf die Natur unsers Bewußtseyns überhaupt.

Die Meisten fangen ihre Untersuchungen, besonders wenn sie schulgerecht zu Werke gehen wollen, bey dem Worte an. Sie begnügen sich nämlich mit einer schnellen Ansicht, oft schon mit einer blosen Ahnung des Gegenstandes, prägen diese in einem Ausdrucke ab, und glauben nun den Faden, der sie auf ihren Streifzügen durch die nicht selten sehr labyrinthischeu Gänge ihrer Forschungen leiten soll, hinlänglich befestiget zu haben. Das Wort, meynen sie, müsse sie nothwendig auf den Begriff, der Begriff zu dem Gefühl, und das Gefühl zum Entschluss und zur That, also der Buchstab zum Geist und zum Leben führen.

Wirklich aber verhält es sich gerade umgekehrt. Wenn der Buchstab etwas bedeuten, wenn er als wirkliches Schild einen wirklichen Inhalt anzeigen, und und nicht ein bloses leeres Aushängsel seyn soll, so kann man nur durch das Leben und durch den Geist zu ihm kommen. Man muss sich zuvor in seinem Innern wirklich geregt und mit seinem Bewusst-

seyn in diese Regung selbst versenkt, und diese ganze Begebenheit, die zwar lebendig, aber auch unstät und ungewiss in uns schwebet, in einem festen und schützenden Begriff fixirt haben, — erst alsdann spricht das Wort eine wahre Bedeutung aus.

Und gerade bey der Betrachtung unsers innern Daseyns ist dieses ganz besonders der Fall. Wir können schon zur richtigen Beziehung irgend eines *äussern* bloss dadurch gelangen, dass wir auf die Regung horchen, die dadurch in unserm Innern hervorgebracht wird. Um aber dieses Letztere selbst gehörig bezeichnen zu können, müssen wir vor Allem noch tiefer und anhaltender in uns selbst eingehen, und darin verweilen.

Unser Bewusstseyn aus den paar Worten, womit man seine Definition — wenn gleich in Fraktur — zusammengeschrieben hat, kennen lernen wollen, heisst so viel, als die Meisterstücke der Kunst aus der Aufschrift studiren, die über ihrem Saale angeheftet ist. Es heisst, sich ein als Konfitur gebackenes Weltsystem auftragen lassen, und dann glauben, man werde in die innere Natur der wirklichen Welt eindringen, weil man die kandirten Planeten und Fixsterne zerschneiden und untersuchen kann. Wie! Einen Insekten-Flügel getraut man sich nur zu *beschreiben*, weil man wohl weiss, dass er zu reich an Eigenheiten ist, um *definirt* zu werden; und das Bewusstseyn, als wäre es eine ungleich kleinere Kleinigkeit, wagt man mit

einer

einer Definition abzufertigen? Auch getraut man sich über den Insekten - Flügel nicht eher abzusprechen, als bis man ihn selbst gesehen, genau gesehen, und auf mannichfaltige Weise untersucht hat. Aber um über die Natur des Bewufstseyns zu entscheiden, begnügt man sich mit einigen blofsen Worten, und meynt aus diesen alsdann die Sache selbst herausholen zu können!?

Was mit unserm Worte erst wird, z. B. eine Figur, eine Zahl, eine Ceremonie, das kann auch durch unser Wort definirt werden. Was aber ein selbstständiges Daseyn in sich hat, dabey hat der Begriff nur das Zusehen, und das Wort nur das Verkünden, davon können beyde Nichts aus sich, sondern nur dasjenige mittheilen, was sie selbst erst anderswoher erhalten haben, darüber kann nur durch unmittelbare geistige Berührung und Bewegung mit und in ihm — die erste wesentliche Auskunft erhalten werden.

So wollen wir dann dem Systeme unserer Kenntnisse nicht blofse todte Worte über uns, sondern lebendige Anschauungen unserer selbst zur Basis geben. Und zu diesem Behufe wollen wir vor Allem *in unser inneres Leben lebendig* eindringen. Wir wollen vor Allem denkend unser Denken, fühlend unser Fühlen, und handelnd unser Wollen kennen lernen. Wir wollen vor Allem unsere innere K aft dadurch kennen lernen, dafs wir uns in und mit ihr regen, in und mit allen ihren Fasern, nach allen ihren Rich-

 tungen,

tungen, durch alle ihre Abstufungen. *Wir wollen vor Allem* (man muss dieses jetzt immer noch — öfter sagen, um es nachdrücklich genug gesagt zu haben) *in unser lebendiges Bewusstseyn lebendig eindringen.*

Was finden wir da? — Wer ist im Stande, den Inhalt des Weltmeers an den Fingern herzuzählen? Denn ein Meer ist unser Bewusstseyn, — ein Meer von Vorstellungen, Neigungen, Gefühlen, Vorsätzen, Entschlüssen, — ein Meer mit Ebbe und Fluth, mit Sturm und Windstille, mit Ungewitter und Sonnenschein, — ein Meer mit Sandbänken, Klippen und Eilanden, und mit oft sehr gewaltigen Strömungen dazwischen, — und ein Meer in der Tiefe noch reicher an Erscheinungen als gegen seine Oberfläche, also ein Meer voll lebendiger Kräfte, deren einige weiter oben sich regen, andere nur auf dem Grunde ihr Wesen treiben, einige uns wohlthuend an sich ziehen, andere als Ungeheuer schrecken. Ein solcher wahrer Ozean von Empfindungen, Begriffen, Ideen, Gefühlen, Gesinnungen, in zahllosen Abstufungen und Verkettungen, voll und tief fluthend an den meisten Stellen, an manchen unergründlich und unerschöpflich, an allen reicher als man gewöhnlich zu glauben im Stande ist, ein solcher Ozean öffnet sich uns, wenn wir mit ganzem Geiste in unsern ganzen Geist einkehren.

Du klagst über Mangel an erkennbarem Stoffe für deine Wissbegierde? Und du könntest dich doch

in

in demselben versenken, wenn du wolltest! Wirf ein Mal in dir das Senkbley aus, und sehe, wie bald es auf den Grund stöst! Wahrlich! du darfst jeden Augenblick thätig seyn. Du brauchst doch eine Ewigkeit, ehe du in dir selbst ganz herumkommst. Versuche es nur, und tauche ein Mal unter, und schaue nicht immer nur so über deine glatte Oberfläche weg in den leeren Raum ausser dir hinein!

Du klagst über die Entfernung des Reichs der Wahrheit, und über die Scheu, mit der sich die Göttin deiner Gegenwart entzieht, wenn du ihr opfern willst? — Könnte dir das gesuchte Reich näher seyn, als dadurch, dass es *in dir selbst* ist? Da also die Göttin, der du huldigen willst, ihren Hauptaltar in deinem eighen Busen hat, so entlaufe nur *du* ihr nicht! *Sie* weicht dir nicht aus, wenn *du* ihr nicht ausweichst.

Aber du findest das nicht in dir? — Dann musst du dich in deinem Innern noch nie recht geregt, oder du musst auf diese Regung noch nie recht geblickt haben. Lebe erst in dir selbst einen ganzen lebendigen Augenblick, und schaue auf dieses Leben, und dann sage, ob du ein hohles, leeres Wesen seyst!

Freylich! Es kann auch ein ödes, trauriges Eismeer in dir hausen. Aber das ist dann deine Schuld. Es kommt bloss auf dich an, dass es aufthaue. Stille nur die Orkane der Leidenschaft! Verschliesse nur die

erſtarrenden Nordwinde der Gleichgültigkeit! Zerſtreue nur die tödtenden Nebel der Sinnlichkeit! und laſſe dafür die belebenden Kräfte deines Geiſtes wirken, laſſe die Sonne des Rechtthuns ſcheinen, und die lauen Lüfte des Wahrheitstriebes ſich erheben! Die Scene wird ſich bald unausſprechlich ändern.

Du willſt alſo *Leben* ſehen? In dir iſt das Lebendigſte, der Keim jedes andern, deſſen du dich noch bemächtigen kannſt.

Du willſt ein *reiches, in viele Aeuſserungen überſtrömendes, Leben* ſehen? In dir iſt eine ganze Welt von lebendigen Kräften.

Du willſt aber auch die *Lebendigkeiten auſser* dir ſehen? In dir liegt die Bedeutung für jedes äuſsere Leben.

Du verlangſt nach *Wundern?* Eine Welt ohne Geheimniſſe genügt dir nicht? Gehe in dich hinein! Du kannſt denken, fühlen, wollen. Sind dieſe Regungen deines geiſtigen Daſeyns weniger wunderbar, als der Bau des Bibers, das Gewebe der Spinne? Blicke auf *das Innere deines Innern*, und enthalte dich des Staunens, wenn du kannſt.

Du verlangſt nach einer *höhern überſinnlichen Welt?* In dir ſprechen ihre Offenbarungen. Du trägſt nicht nur ein groſses und wunderbares, ſondern auch ein heiliges Daſeyn in dir herum.

Sieh!

Sieh! ſo reich, ſo tief, ſo weit iſt unſer Bewuſst- ſeyn. Auf einer ſo groſsen, ſo lebendigen, ſo wun- dervollen Exiſtenz ſtehen wir da, wenn wir auf un- ſerer innern Exiſtenz ſtehen. *So ein herrliches Geſtirn, ſo ein Faszikl von Sternen iſt an dem Sonnenhimmel der Geiſterwelt — der Geiſt des Menſchen.*

Aber was iſt denn nun dieſes unſer Bewuſstſeyn eigentlich? — So biſt du denn ſchon wieder mit dei- ner ſchwarzen Tafel da, um dir die Aushängworte darauf ſchreiben zu laſſen, die dich bey der Menge der Fächer in deinem logiſchen Waarenlager vor Fehl- griffen bewahren ſollen. Wenn du deren bedarfſt, ſo magſt du ſie auftragen. Du kannſt ſie in jedem pſychologiſchen Kompendium finden. Nur vergeſſe (was ich ſchon öfter erinnerte) über dem Zeichen das Bezeichnete nicht! Glaube nicht, die Natur der Sache aus der Auſſchrift deduziren zu können! Und ſo magſt du dann als dieſe hinſetzen: z. B. das Be- wuſstſeyn iſt das lebendige Wiſſen und das von ſich ſelbſt wiſſende Leben, — oder — das Leben, wel- ches dadurch lebt, daſs es von ſich weiſs, und wel- ches dadurch von ſich weiſs, daſs es lebt, — oder das von ſich ſelbſt ausgehende und in ſich ſelbſt zu- rückkehrende und eben durch dieſes Selbſtausgehen und Selbſtzurückkehren lebendige Leben, — oder — — — — nur unterlaſſe deines Gedächtniſſes wegen nicht, ein Notabene beyzufügen, daſs Buchſtaben nur Buchſta- ben ſind!

„*Alſo*

„*Alſo läſst ſich gar nichts Beſtimmtes über uns ſelbſt ſagen?*“ — O! Allerdings läſst ſich das. Nur nicht ſo wenig, als du verlangſt. In ein paar Zeilen läſst es ſich nicht zuſammenpreſſen. Denn ſieh! wenn ich über dich auch nur einen *Steckbrief* ſchreiben wollte, ſo müſste ich ja von dir ſchon mehrere Merkmahle angeben, als nach logiſcher Sitte bloſs dein genus proximum und deine differentiam ſpecificam. Freylich wirſt du glauben, in dieſem Falle mache nur deine Individualität einige Schwierigkeiten. Gattungen aber ſeyn ungleich leichter zu beſtimmen. Allein, allen Reſpekt für deine Individualität! Iſt denn deine Gattung nur ſo eine Kleinigkeit gegen dieſe? Allerdings iſt die Individualität unendlich reicher an Merkmahlen als die Gattung. Aber die Gatrung iſt doch auch nicht ſo bettelarm, als man gewöhnlich meynt. Sie beſitzt, wenn ſie iſt, was ſie ſeyn ſoll, immer noch den weſentlichſten, obgleich nicht den ganzen Reichthum der Individualität. Oder ſind denn die *lebendigen* Gattungen, die ſich in der Welt *durch ihre Individuen* regen, auch ſo nackt, und ſo dürr, wie die *todten*, die in der *Schule* begraben liegen? Hat denn z. B. der wirkliche Menſch, der die ganze bisherige Weltgeſchichts ſchuf, und die ganze künftige ſchaffen wird, auch ſonſt nichts an ſich, als die etlichen hohlen Rippen, woraus ihn die Schule in ihren meiſten Definitionen zuſammenleimt?

Wenn daher das, was über das Bewuſstſeyn auch nur im Allgemeinen geſagt werden kann, nicht ein

bloſser

blofser leerer Schall feyn foll, fo mufs es nicht nur die Befchaffenheit einiger Tropfen deffelben, fondern wenigftens aller feiner vorzüglichern Fluthen angeben, fo mufs es alfo mehr eine *Befchreibung*, welche das, was fie verkündet, auch zu koften giebt, als eine blofse *Definition* werden, welche es bey dem Verkünden allein bewenden läfst, und felbft dabey die Worte mager genug vorzählt. Wir wollen defswegen das Meer von Regungen, das in unferm Innern woget, nicht blofs überhaupt anblicken, fondern wenigftens in allen feinen Hauptftrömungen verfolgen. Hier nur Winke über die vorzüglichften derfelben.

Ein Hauptftrom ift der Strom der *Empfindung*. Durch fünf äufsere von der Natur wunderbar gebaute Wege und durch einen inneren (den innern Sinn) ergiefst fich in unfer Bewufstfeyn ununterbrochen eine Welt von Eindrücken. Welche unüberfehbare Fluth von äufsern und innern Anfchauungen ftürzt auf diefe Art von dem erften Augenblicke unfers Dafeyns bis zu dem letzten gewaltfam — unwiderftehlich in uns hinein? Wer mifst den ungeheuern Inhalt diefes immer vollen und oft überfliefsenden Stromes? Wir achten feiner meiftens defswegen nicht fehr, weil wir ihn immer fliefsen fehen. Man lege aber nur einen Strommeffer an, um das Erftaunenswürdige auch an dem Alltäglichen zu bemerken! Welches Heer von Vorftellungen führt uns z. B. nur ein einziger Blick auf eine Blume, auf ein Blumenbett, auf einen Garten, auf eine Flur zu! Und dann erft ein Blick

in

ein ganzes Land, auf mehrere Länder, auf den gestirnten Himmel! Wenn es gleich grofsentheils nur dunkle Vorstellungen sind, die uns dadurch zugeführt werden, so sind es doch lebendige, und sie wirken in unserm Innern offner oder geheimer doch fort, und erheben sich oft, ohne dafs wir es erwarten, zur Deutlichkeit. Wie viel mufs nun erst durch alle unsere Blicke von dem Zeitpunkte an, wo wir das Auge zum ersten Mal öffnen, bis dahin, wo wir es zum letzten Mal schliefsen, wie viel mufs durch alle unsere übrigen äufsern und innern Sinnenregungen in uns eindringen! Wir lernen die Gröfse dieses Erwerbes erst aus ihrem Mangel schätzen. Dem Blindgebornen fehlt eine ganze Welt. Es ist also nicht blofs, wie ich zuvor sagte, *Eine* Welt, es sind *viele* Welten, die uns auf den genannten Wegen zuströmen.

Ein zweyter Hauptstrom in unserm Innern entsteht durch unsern *Verstand*. Es fliefst nicht blofs ein Strom von Anschauungen fortwährend durch unser Bewufstseyn, sondern auch ein Strom von Begriffen. Wenn sich jener von Aufsen in uns hineinergiefst, so bricht dieser aus einer innern Quelle hervor. Uebrigens fliefst er aber auch, wenn gleich nicht immer so gewaltig, sondern meistens etwas ruhiger, doch im Ganzen immer eben so voll dahin. Wer zählt das Heer der Begriffe, die in uns herumtreiben? Wer das Heer ihrer Verkettungen in Urtheilen und Schlüssen? Jede Anschauung bedarf eines Begriffes, um deutlich in unser Bewufstseyn zu kommen. Und jede kann der

Be-

Begriffe sogar mehrere — ächte oder unächte, zur Begleitung erhalten. Die Welt der Begriffe ist daher selbst noch geräumiger und bevölkerter, als die Welt der Empfindungen. Nur besteht die Bevölkerung in jener mehr bloss aus Geistern, oft gar nur aus Gespenstern.

Aus unserm Innern entstehen übrigens noch mehrere Ströme. Einer der gewaltigern ist der Stom unserer *Neigungen*. Tief aus dem Grunde unsers Daseyns bricht das Streben nach Lust und gegen Unlust hervor, und schwillt dann in tausend und abermal tausend Neigungen, Trieben und Leidenschaften auf, um unser Bewusstseyn mit unzähligen Wünschen, Begierden und Anstrengungen nach unzähligen Richtungen, in unzähligen Abstufungen, unter unzähligen Verbindungen anzufüllen. Wer ist auch hier wieder im Stande, das Heer aller Arten von Liebe und Hass, von Hoffnung und Furcht, von Freude und Schmerz u. s. f. zu zählen, die sich in unserer Brust auf zahllosen Graden und unter zahllosen Verkettungen in einer ewigen Unruhe herumtreiben? Jeder Gegenstand kann in uns ein ganzes Heer von Neigungen für oder gegen sich aufjagen. Jeder Gegenstand kann uns also eine Welt von Genüssen oder Entbehrungen werden. Man denke nun! Wenn schon die Reihe der Gegenstände unserer Wünsche oder Verabscheuungen unübersehbar ist, wie gross muss die Reihe dieser Wünsche und Verabscheuungen selbst seyn können? Ich will der unzähligen Abstufungen, deren jede einzelne dieser Regungen von ihrem Sturme an bis zu ihrer leisesten Berührung herab

fähig

fähig ist, nicht weiter erwähnen. Man muſs nie in sich selbst gelebt haben, wenn man hierin über die ungeheure Zahl seiner Lebendigkeiten — nicht erstaunen kann.

Tiefer aus unserm innern Daseyn kommt ein anderer Strom hervor, und trägt Fluthen ganz eigner Art daher. Sie gehen ungewöhnlich hoch, und doch ungewöhnlich ruhig. Ohne Schäumen und Brausen dringen sie unaufhaltsamer voran, als jede schäumende und brausende Woge. Indeſs diese in einer betäubenden Brandung zerstäubt, und auf sich selbst zurückstürzt, heben jene mit stillerer aber gewaltigerer Kraft den entgegenstehenden Felsen aus seiner Wurzel, und setzen ihren Gang mit einer Gleichheit, welche Ehrfurcht gebiethet, fort. Es ist der majestätische Strom der *Vernunft*, den ich meyne. Tief aus einer geheimniſsvollen Region unserer Brust sprechen höhere Offenbarungen neue Wahrheiten in unser Bewuſstseyn. Wer vernimmt sie nicht? Selbst den Bösewicht schrecken sie noch als Donnerschläge aus Ungewittern. Und selbst den Unglaubigen verwirren sie noch als Blitze aus ungesehenen Wolken. Nur der, welcher noch gar nicht zu seiner Menschheit erwacht ist, kennt diese groſsen Wahrheiten weder als belohnende Verheiſsungen, noch als drohende Strafgerichte, oder als unbegriffene Räthsel. In Wem sich aber seine Menschheit ein Mal aufgethan hat, in diesem regen sich auch jene höhern Offenbarungen deutlicher oder dunkler, in diesem erwachen stärker oder schwächer

jene

jene grofsen Ideen, wodurch alle unsere übrigen Vorstellungen neues Licht und neue Wärme gewinnen, in diesem öffnet sich mehr oder weniger jene höhere Welt, wodurch allen unsern übrigen Welten erst ihre wahre Bedeutung aufgeht. Welche neue Sonnen glänzen uns aus den Ideen des Schönen, Guten, Wahren und Heiligen entgegen! Welche höhere Klarheit und welche höhere Lebendigkeit strömt aus diesen neuen Sonnen auf unser ganzes übriges Daseyn, und auf ein ganz neues — erst durch sie geschaffenes, herab! — — Wir sind aber gewohnt, die Gröfsen unserer Welten an ihrer Geräumigkeit und an der Mannichfaltigkeit ihres Inhalts zu messen. Nun! wer übersieht denn auch hier die unübersehbaren Räume dieser neuen höhern Welt! wer — alle die gränzenlosen Regionen, die unter dem ewigen Scepter des Schönen und Heiligen stehen! Und wer nennt alle die einzelnen Schönheiten, Wahrheiten, Tugenden, in welche sich der Strahl des Einen Schönen und Heiligen bricht, wenn er in unsere übrigen, sich durch Mannichfaltigkeit auszeichnenden, Welten eintritt! Und dann erhebt sich diese höhere Welt noch durch eine eigenthümliche *innere* Gröfse über alle übrigen. Von ihr wiegt eine einzige Regung schon das ganze Thun und Treiben aller andern auf. Wer würde, wenn er weifs, wovon die Rede ist, z. B. eine einzige Tugend um ein ganzes Weltsystem hingeben?

So grofs, so gewaltig, so einzig fliefst der Strom der Vernunft durch unser Bewufstseyn. Und wo er hin-

hinfliesst, ruft er tausendfaches neues, tiefverborgenes, ungeahntes Leben hervor. Aus jeder Stelle, über die er hingleitet, erheben sich neue Kräfte, welche seine Segnungen ergreifen, und in alle Fasern unsers geistigen Daseyns verbreiten. Es entsteht der Feuerstrom der *Gefühle*, der unsere ganze Existenz durchdringt, und in alle Punkte unsers Wesens Feuer und Leben giesst. Mit welcher Gewalt durchbeben uns in unzähligen Graden und Verbindungen die hohen hehren Regungen für Schönheit, Wahrheit, Pflicht und Religion! Welches Meer von Lebendigkeiten, von den tiefsten, umfassendsten, feurigsten Lebendigkeiten wogt durch sie in unserm Busen! Wenn sich Maass und Sprache irgendwo als unzulänglich zurückziehen, so müssen sie es hier. Welche Grössenbestimmung und welcher Ausdruck darf sich an die Geistesgenüsse des Freundes der Natur, des Künstlers, des Wahrheitsforschers, — welcher an die Gefühle der Dankbarkeit, der Gerechtigkeit, der Versöhnung, der Grossmuth, — welcher an die Begeisterungen des religiösen Vertrauens, der Andacht, der Anbethung, wagen?

Hervorgerufen von Vernunft und Gefühl, und sie selbst auch wieder gewaltiger hervorrufend entspringt ein anderer Hauptstrom in unserm Innern aus unserer tiefsten Tiefe, aus unserm eigentlichsten Selbst, der Strom des *Willens*. Wir können wollen, d. i. wir können uns selbstständig, aus und durch uns selbst, bestimmen. Wir können uns aus eigenem, selbstgegebenem Antriebe, also — frey entschliessen. Wir können

nen

nen uns in uns — *durch uns selbst* regen und bewegen. Wir können in unserm Innern dadurch leben, dass wir leben *wollen*, und wir leben erst dadurch eigentlich in unserm Innern, dass wir uns frey aus und durch uns selbst regen, dass wir leben *wollen*. Dadurch bildet sich nämlich in uns erst ein eigentlich *für uns* lebendiger Strom von eigentlich *für uns* lebendigen Wellen, also unser *eigener* geistiger Lebensstrom, der Strom *unserer* Vorsätze, *unserer* Entschlüsse, *unserer* Gesinnungen und *unserer* Thaten. Wieder ein überreicher, ein unübersehbarer Strom von zahllosen geistigen Regungen aus einer unversiegbaren Quelle, aus der ewig aus sich selbst schöpfenden und eben darum sich selbst ewig nie erschöpfenden Quelle der Freyheit! Welche Zahl zählt auch hier wieder die Menge der Lebendigkeiten! Welche Zahl zählt die Menge der freyen Regungen, derer un- unser Herz in der Gerechtigkeit, in der Dankbarkeit, in der Versöhnlichkeit, in der Wahrhaftigkeit, in der Grossmuth, in der Aufopferung u. s. f. unter unendlich verschiedenen Umständen, auf unendlich mannichfaltigen Graden, fähig ist? Und welches Maass misst die innern Werthe aller dieser zahllosen Regungen unserer inneren freyen Selbstständigkeit? Wahrlich! ein ganzes eigenes Meer von Regungen, ein wunderbares, sich jeden Augenblich immer wieder neuerdings selbst erzeugendes Meer!

Den Fluthen aller dieser Strömungen sind durch die Gegenstände, von welchen sie aus- oder auf welche

sie hinströmen, gewisse bestimmte Uferlinien vorgezeichnet, innerhalb welcher sie sich in der Regel bewegen müssen. Unser Geist ist dadurch in seinen Regungen immer wenigstens in der einen und andern Hinsicht von Aussen gebunden. Er kann sich aber von diesen äussern Umgebungen auch losmachen. Er kann die Bande der ihn bestimmenden Wirklichkeit abstreifen, und dann verlassen obige Fluthen ihre eigenthümlichen Rinnsaale, ihre ihnen von Aussen angewiesenen Stromlinien. Sie bewegen sich nun ungeschieden und ungebunden in und durcheinander in verschlungenen selbstgenommenen Richtungen. Sie treten aus den bestimmten Bahnen der alten Wirklichkeit, aus der sie entstanden, heraus, und in unbestimmte einer neuen, die selbst erst durch sie entsteht, hinein, und wälzen sich darin mit einer ganz eigenthümlichen Kraft fort, oft gewältig und fürchterlich wogend, zu Zeiten aber nur sanft spielend, immer zunächst bloss durch sich selbst bestimmt. Dieses frey Durcheinanderfallen unserer geistigen Regungen, dieses Heraustreten unsers Geistes aus den Kreisen der Wirklichkeit in die Kreise der Nicht-Wirklichkeit, und dieses Hineinbilden des Wirklichen in den unendlich grossen und unendlich leeren Umfang des Nicht-Wirklichen macht den bekannten Zauberstrom der *Einbildungskraft*, der, wie man weiss, nicht nur alle die unabsehbaren Küsten des sich immer wieder neu erhebenden Reichs der Möglichkeit bespült, sondern unaufhaltsam selbst in die Regionen der Unmöglichkeit fortstürzt. Ich brauche diesen wahrhaft unendlichen Strom in unserm

Innern

Innern, auf dem wir, gejagt durch irgend einen Orkan, unter unzähligen Chimären scheitern, und, geführt von einem regen Weste, unzählige neue Wahrheiten entdecken, auf welchem wir Wirklichkeiten antizipiren, und Möglichkeiten und selbst Unmöglichkeiten ereilen, nicht weiter zu berühren. Seine Unermeſslichkeit leuchtet ohnehin Jedermann ein.

Alle diese Ströme von geistigen Thätigkeiten nun ergieſsen ihre Wellen in unzählige Richtungen, Graden und Vermischungen unausgesetzt neben- und ineinander, und bilden das geheimniſsvolle Meer von der sich selbst ergreifenden Lebendigkeit, welches in unserm Innern fluthet, und — *Bewuſstseyn* heiſst. „*Und was ist denn nun (wird wieder gefragt werden) das Bewuſstseyn eigentlich? Läſst sich diese Frage auch jetzt noch nicht beantworten?*“ — O, ja! Jetzt schon. Das Bewuſstseyn ist ein Gewölk, in welches und aus welchem von allen Seiten immerwährend tausend Blitze fahren. — Nein! Eine Leuchtkugel, aus welcher unaufhörlich Licht nur allein ausströmt. — Nein! Ein Vulkan, welcher Flammen sprüht, die zwar beleuchten, aber auch zerstören. — Nein! Eine Sonne, welche Licht und Leben spendet. — Nein! Nein! sondern alles das zusammen, und darum Nichts von allem diesem, sondern mehr, als dasselbe, nämlich, eine Zaubererscheinung, die, wie eine Gewitterwolke, Blitze nehmen und geben, und, wie ein Thautropfen, den heitern Himmel spiegeln und Erquickung austheilen kann; eine Zaubererscheinung,

die,

die, wie ein Vulkan, Verderben um sich zu schleudern, und, wie ein Blumenbette, Freude anzuhauchen im Stande ist; eine Zaubererscheinung, die bald als Sonne leuchtet und leitet, bald als Komet in fernen dunkeln Räumen selbst eines Lichtes und einer Leitung bedarf, bald gar nur als Sternschnuppen zu Boden fällt. — Oder bestimmter: das Bewufstseyn ist, wie ich fast schon ein Mal sagte, das tausendfach aus sich selbst aufstehende, und tausendfach in sich selbst zurückkehrende Leben von tausend Mal tausend Empfindungen, Begriffen, Neigungen, Ideen, Gefühlen und Gesinnungen in tausend Mal tausend Verkettungen und Abstufungen. Es ist jenes wunderbare, ans zahllosen Lebendigkeiten bestehende, Leben, welches in uns lebt, und im welchem wir leben. Es ist jener grosse lebendige Raum in unserm Innern, in welchem ein Ozean von Anschauungen wogt, wozu sich unaufhörlich noch ein Ozean von Gndanken ergiefst, dem eben so ununterbrochen ein Ocean von Wünschen und Begierden nachstürzt, und wo dann doch noch Platz genug vorhanden ist, um neue Meere von Ideen, Gefühlen und Gesinnungen aufzunehmen. Das heisst: das Bewufstseyn ist jenes grosse Geheimnifs in unserer Brust, womit wir eben so vertraut als unbekannt sind, und welches eben darum von keinem Worte genannt werden kann, weil die Bedeutung aller Worte erst aus ihm entstehet; — also jenes grosse Geheimnifs in uns, welches die unbegreifliche Basis alles unsers Begreifens, den unerklärbarem Ruhpunkt aller unserer Unruhe, die wunderbare Wurzel unsers ganzen

zen

zen innigst bekannten geistigen Daseyns macht, — jenes grosse Geheimniss unsers innern Lebens, welches sich uns nur durch unser inneres Leben selbst offenbart, und auf jedem andern Wege aus einem bedeutungsvollen lebendigen Geheimnisse, auf dem unsere ganze geistige Existenz ruht, zu einem sinnlosen leeren Räthsel wird, auf welchem nicht ein Mal die hohle augenblickliche Befriedigung der Langeweile ruhen kann. Diess ist das Bewusstseyn, in so weit es in Worte gebracht werden kann. Willst du es näher und genauer kennen lernen, so gehe in dich hinein, und *lebe in ihm!*

Anders als durch dich selbst, und zwar so, dass du nicht bloss in dich hinein *schaust*, sondern hinein *gehst*, und in dir *lebst*, d. i. alle die grossen Kräfte deines grossen innern Daseyns selbst versuchst, anders also kannst du es genau nicht kennen lernen. Ich wollte dir zu diesem Behufe in der vorgehenden Zeichnung nur eine Landkarte dieses innern Daseyns vorlegen, um dich durch ihren Anblick an alle Hauptbezirke, in die du einzudringen hast, zu erinnern. Die Karte enthält aber nur die allgemeinsten Umrisse. Indess! die kleinern Nebenrichtungen ergeben sich dir dann schon von selbst. Nur lasse ja die Reise auf der Karte nicht etwa schon für die wirkliche Reise gelten!

Bist du auf diese Weise lebendig in dein inneres Leben eingedrungen, und hast darin wirklich gelebt, und dieses dein Leben lebend aufgefasst, dann kannst

dich insbesondere mit Begriff und Wort daran wagen, und wenn gleich nicht seine innerste, tiefste Wesenheit, wenigstens seine wichtigsten Erscheinungen und Gesetze in bestimmten Gedanken und Ausdrücken abprägen, denn alsdann können sich aus lebendigen Vordersätzen geistvolle Schlussfolgen ergeben, dann steht in dir ein wirklicher Inhalt für deine Begriffe, eine reelle Bedeutung für deine Worte da.

III.

Ueber den Grundausspruch unsers Bewusstseyns, und über den manches Mal dagegen auftretenden Grundzweifel.

So verschieden sich die zahllosen Regungen in unserm Innern in vieler Hinsicht ankünden, so künden sie sich in einer doch insgesammt gleich an. In Hinsicht der Grundbedeutung nämlich stimmen sie ungeachtet ihrer übrigen Entgegensetzung alle doch ganz überein. *Sie deuten, richtig verstanden, alle auf ein „Ausserihnen" hin.* Sie wollen insgesammt nicht für blosse leere Spiele ohne irgend einen gründlichen, reellen Zusammenhang und ohne irgend eine gründliche, reelle Bestimmung, sie wollen nicht für blosse inhaltlose Traumgesichte ohne irgend ein anders Daseyn, als das augenblickliche, das ihnen in ihrem Vorüberfluge zu Theil wird, und immer schon wieder entschwunden ist, ehe sie sich desselben bemächtigt haben; sie wollen für wahre Begebenheiten mit bestimmten Zusammenhang und mit bestimmter Richtung, sie wollen für wirkliche besonnene Thätigkeiten aus einem lebendigen bleibenden Daseyn mit Zweck und Sinn gehalten werden. Blosse hohle Regungen einer bloss mit sich selbst tändelnden Wirksamkeit ohne

eine wahre Beziehung und ohne eine reelle Bedeutung, alſo bloſse unfruchtbare Tropfen einer nur auf ſich ſelbſt regnenden Wolke zu ſeyn, genügt ihnen nicht. Sie wollen Handlungen ſeyn mit Inhalt und Sinn, Handlungen einer ernſten unter Wirklichkeiten ernſtlich thätigen Kraft, die eben in dieſer ernſtlichen Thätigkeit und in dieſer lebendigen Beziehung eine ernſtliche und lebendige Bedeutung gewinnt. Sie wollen alſo ernſtlich belebte und belebende Ergieſsungen einer Kraft ſeyn, welche nicht bloſs ein eingebildetes, ſondern wirkliches Leben beſitzt und austheilt.

So kündigen ſich uns fürs Erſte unſere *Empfindungen* an. Sie weiſen insgeſammt auf Etwas auſser ihnen hin, wovon ſie uns Nachricht zu geben verſichern. Und ſie führen uns gerade dieſes Hinweiſen nach Auſsen als das karakteriſtiſche Zeichen auf, woran man ſie von ihren oft ſehr täuſchenden Nachdrücken, den Einbildungen, unterſcheiden könne. —

Eben ſo kündigen ſich uns die *Begriffe* an. Deuten die Empfindungen auf ein Empfundenes, ſo deuten die Gedanken auf ein Gedachtes hin. Es ſuchen ſich dieſe, wie jene, durch dieſelbe Berufung auf ein Etwas auſser ihnen als das zu legitimiren, für was ſie angeſehen ſeyn wollen, für wahre Regungen unſers Geiſtes mit Inhalt und Bedeutung. Wenigſtens ſuchen ſich dadurch diejenigen unſerer Gedanken in ihrem rechtlichen Karakter zu legitimiren, welche ſich ſelbſt als vollbürtige Söhne unſers Geiſtes von

ihren

ihren geringern Halbbrüdern trennen. Es suchen sich nämlich dadurch unsere reellen, gehaltigen Gedanken im Gegensatze mit den blossen logischen Kombinationen zu rechtfertigen. Und selbst diese letzten glauben, um sich doch noch einigen Werth zu retten, sich in dieser Richtung nach Aussen erhalten zu müssen, und berufen sich darum, wenn gleich nicht mehr auf ein Gedachtes, wenigstens noch auf ein Denkbares. Wenn uns daher gleich diese letztern nicht mehr zu sagen getrauen, dass ihnen Etwas ausser ihnen wirklich entspreche, so versichern sie uns doch noch, dass ihnen Etwas ausser ihnen entsprechen könne. Ein Gedanke, der sich ganz und gar nur in sich allein beschliessen, und selbst auf die eben berührte Möglichkeit eines ihm entsprechenden Aeussern Verzicht thun muss, etwa, weil er in sich z. E. einen Widerspruch gewahr wird, hört überhaupt auf, ein Gedanke zu seyn, und wird ein blosses Wort ohne alle bestimmte Bedeutung, eine blosse Hülle einer unbestimmten, verwirrten Einbildung. Wir wollen und müssen durch unsere Empfindungen und Gedanken schlechthin *Etwas ausser denselben* wissen, und sollte es auch nur die Beweglichkeit unsers eigenen Geistes, oder wenn man sogar diesen für eine blosse Regung ohne eigenen Bestand gelten lässt, die Beweglichkeit einer Regsamkeit überhaupt seyn. Es gelangen desswegen selbst diejenigen unter uns, die jetzt *bloss ihr Wissen* zu wissen meynen, durch diesen unwiderstehlichen innern Trieb *über ihr blosses Wissen* hinaus auf ein Gewusstes. Dieses ist ihnen alsdann freylich das nicht,

was es uns übrigen ist, eine *wahre* Welt mit einem *wahren* Gott, sondern nur eine *Scheinwelt* mit einem *Scheingott*. Es ist ihnen also entweder *Nichts*, insoferne sie Welt und Gott abgesondert betrachten, oder *Eins und Dasselbe*, insoferne sie diese beyden ineinander knetten. Es ist ihnen aber eben darum doch immer *Etwas anderes, als ihr blosses Wissen*. Es ist ihnen nicht bloss Etwas, das erst durch ihr Wissen *wird*, sondern an und für sich schon ist. *)

Wie sehr die *Neigung* nach Aussen hinweise, bedarf wohl keiner eigenen Erörterung. Sie lebt und schwebt ja nur im Aeussern. Wo liegen alle ihre Güter?

Aber auch unsere bessern Kräfte, die uns zuletzt immer nur in uns selbst versammeln wollen, deuten auf ein „*Ausserihnen*" hin, und vermögen eben nur dadurch, uns mit uns selbst zu vereinigen. Was verkündet die *Vernunft?* Verkündet sie uns nicht eine höhere Welt, eine Welt des Schönen, Wahren, Guten und Heiligen? Und besteht diese Welt nach Aussage ihrer Ideen nicht auch ausser ihnen, wie die physische ausser den Empfindungen? O, gewiss! Wenn wir bloss auf ihre Versicherungen hören, so schwimmt auch

*) Ist ihnen nicht nach ihrem eigenen Geständnisse unsere Welt und unser Gott schon *an und für sich* — Nichts — und eben so ihr Eins und Dasselbe schon *an und für sich* — Eins und Dasselbe?

auch diese höhere Welt so wenig, als die physische, als bloſses Spiel von Regungen in unserm Gemüthe, sondern sie lebt selbstständig in einem eigenen Daseyn, und *unsere Ideen davon sind nur ihre Zeugen, nicht ihre Schöpfer.* Sie ist eine wirkliche Welt *in* und *über* uns, also *auch außer* uns, und wenn daher gleich ein Theil von ihr, wie wir eben hörten, auch in uns selbst ist, so ist es erstens nur ein Theil, und es wird zweytens selbst dieser Theil nur dadurch ein Theil von uns, daſs er sich von Oben auf uns hernieder läſst, und uns zu sich empor hebt. Wenn je Etwas in uns nachdrücklich von einem auch auſser unserer bloſsen Beweglichkeit wahrhaft und lebendig Bestehenden oder Wesenden zeugt, so ist es die Vernunft. Ihr genügen bloſse leere in sich selbst zerrinnende Blasen einer aus Nichts und zu Nichts wirkenden Regsamkeit gerade am wenigsten.

Auch das *Gefühl*, das sich so gerne nur in sich selbst versenken zu wollen scheint, versenkt sich doch mit seinen Begeisterungen nur in dem Gegenstande, von dem es begistert wird, und offenbart uns dadurch ebenfalls wieder ein „*Auſserihm*." Wenn ihm dieses gleich unmittelbar nahe ist, so ist es doch nicht es selbst. Das Gefühl ergreift sich nicht bloſs selbst. Es wird ergriffen, und schlingt sich an dieses Ergreifende auch wieder ergreifend an. Was wäre ein Gefühl, das nur sein Fühlen fühlte? Wenn uns das Gefühl seine Gegenstände gleich nicht nennen kann, so kann sie uns dieselben darum nicht

weniger

weniger überzeugend vorführen. Es läſst ſie uns berühren.

Endlich ſelbſt der *Wille* zeigt uns mitunter nach einem „*Aeuſsern*" hin. Seine erſte Hauptrichtung geht zwar nur auf ihn ſelbſt. Er will vor Allem, dem in ihm liegenden Geſetze getreu, mit ſich ſelbſt einig ſeyn. Allein ſeine zweyte nicht weniger weſentliche Richtung geht nach Auſsen. Er will dieſe ſchöne Geſetzlichheit, dieſe groſse Einheit des Vielen, auch um ſich herum verbreiten. Es liegt ihm, inſoferne es auf ihn ankommt, eben ſo ſehr am *Gelingen*, als am *Wollen*, und wenn dieſes alſo gleich auf kein ſchon beſtehendes *Seyn* auſser ihm hindeutet, ſo deutet es doch auf ein eben durch ihn herbeyzuführendes *Werden* auſser ihm hin. Können wir einen Willen, der nur ſein Wollen wollte, übrigens aber wegen des Ausführens ganz gleichgiltig wäre, für den unſrigen erkennen? *Warum grämen wir uns denn über das Miſslingen einer edlen Abſicht beynahe wie über eine Sünde?* Wenn die Geſinnung ſchon Alles iſt, warum dringt ſich uns die Handlung auch als ſo wichtig auf? Wollen ohne Thun, inſoferne dieſes nur von jenem abhängt, iſt nur ein halbes, ein todtes Wollen, iſt alſo kein Wollen.

Alle Stimmen, die in unſerm Innern ſprechen, ſprechen daher für ein „*Auſserihnen*". Alle ſprechen Worte, zu welchen es, wie ſie verſichern, auſser denſelben ein Etwas giebt, wodurch ſie eine

Bedeu-

Bedeutung erhalten. Alle ſprechen mehr als bloſse ſich ſelbſt nicht widerſprechende und aufhebende Sätze, die aber übrigens ohne irgend einen Inhalt auſser ihnen wären. Sie ſprechen wirkliche *Wahrheiten*, zu welchen es auch auſser ihnen ein wirkliches *Wahres* giebt. Alle legen Zeugniſs ab für ein von ihrem Zeugniſſe Verſchiedenes. Sie bezeigen insgeſammt nicht bloſs ihre Zeugſchaft, ſondern ein unter dieſen Zeugniſſen verborgenes und eben durch dieſelben uns zu offenbarendes *Reelles*.

Nur Eine dieſer Stimmen erhebt ſich *manches Mal* gegen die übrigen, und ſtraft die Zeugniſſe derſelben und ihr eignes — Lügen. Sie iſt die redſeligſte unter allen. Sie widerſpricht daher gerne, und kommt dann in der Heftigkeit des Streites leicht dazu, daſs ſie ſich gar *ver*-ſpricht, und dadurch gegen ihr eigenes Zeugniſs zu zeugen ſcheint. Ich meyne den *Verſtand*. Nur der Verſtand, wenn er allein, alſo nur aus ſich, ohne auf ſeine Mitkräfte zu hören, ſpricht, und beſonders wenn er ſich in dieſem Zuſtande bis zum ungemeinen hinaufſteigert, nur der verirrt ſich manches Mal ſo weit, daſs er alles vorhin berührte, auſser ihm Wirkliche, alles an und für ſich Wahre, alles Reelle verliert, und überall Nichts als Spiel und Schein gewahr zu werden meynt. Aber alsdann hat er eben auch ſich ſelbſt verlohren, indem er ſeinem eignen Zeugniſſe entgegenzeugt. Denn wenn er auch nur ſich ſelbſt verſteht, ſo muſs er, wie wir zuvor hörten, ſchon mehr als bloſs ſeine Regung finden.

Allein

Allein das „*Sich selbst verlieren*" ist ihm nun ein Mal eigen. Und er glaubt sogar nur zu gerne, nicht eher sich ganz gefunden zu haben, bis er sich ganz verlohren hat. Er klettert deswegen, wenn er sich recht anstrengen will, gar zu gerne so lange in sich selbst empor, bis er über sich selbst hinausgeklettert ist. Dadurch setzt er uns aber alsdann in einen sehr schlimmen Zustand. Er verursacht, dass wir uns, nachdem wir uns in *ihm* verlohren haben, auch in *allen unsern übrigen Anlagen* so gut als verlieren. Das Ansehen, in welchem er bey uns steht, macht, dass wir uns in keiner unserer übrigen Kräfte mehr ergreifen zu können glauben, weil wir uns in ihm nicht mehr ergreifen können. Er erschüttert alle unsere Ueberzeugungen und Beruhigungen, all unser Wissen und Wollen, das ganze System unsers geistigen Daseyns. Er entzieht uns von allen Seiten das bleibende Wahre, das Reellreelle, die Basis unsers innern Lebens. Wir misstrauen jeder Macht, die sich unserer geistigen Existenz zur Unterlage anbiethet, als einer morschen Stütze. Und was ist ein Leben ohne irgend einen bestehenden Inhalt, ein Daseyn ohne irgend einen Grund, in welchem es wurzelt? Was ist unser Dichten und Treiben ohne alles Wahre und Reelle ausser ihm, ein Dichten und Treiben bloss in das Dichten und Treiben hinein, und bloss um des Dichtens und Treibens willen? Wahrlich! Ein erbärmliches sinnloses Schattenspiel, eigentlich ein Schattenspiel ohne Licht und folglich auch ohne Schatten, ein — Nichts.

Ach!

Ach wenn doch ein solches aller Realität misstrauendes Leben nur Nichts, wenn es nur Tod wäre! Es ist aber weniger als bloſser Mangel des Lebens. Es ist das Gegentheil desselben, ein verkehrtes Leben, ein Leben zur Qual und meistens auch zur Schande, also ein sich selbst — immer nur tödtendes — Leben. In der Verzweiflung, demselben irgend eine wohlthätige und ehrenvolle Bedeutung abgewinnen zu können, dringt man ihm eine peinigende und gewöhnlich auch eine entehrende auf, weil man es doch nicht ohne alle Bedeutung lassen kann. Bey der allgemeinen Anarchie in unserm Innern bemächtigt sich nämlich die Neigung — des verlassenen Scepters, und wie wohlthätig und mit welchem Anstande diese zu herrschen gewohnt ist, das ist bekannt.

IV.

IV.

Wo ist eine Rettung gegen diesen geistigen Selbstmord?

Nach dem Vorgehenden scheint es, wir leben nur, um das Leben verlieren, — und wir wissen nur von unserm Leben, um uns in demselben martern und verachten zu können. Es scheint, wir sind nur, um zu seyn aufhören zumüssen. So wie wir uns in unserm Daseyn mit einigem Nachdrucke zu bewegen, so wie wir unser Leben bestimmter zu leben versuchen, gerathen wir in Gefahr, aus unserm Seyn hinauszufallen, rücken wir der Auflösung unsers geistigen Lebens entgegen.

Aber welches Wesen trägt denn den Keim der Selbstvernichtung in sich? Ist nicht vielmehr Jedes auf Selbsterhaltung angelegt? Ist irgend Eines für was Schlimmeres, als nur für Verwandlungen, gebaut? Seine Formen kann jedes ändern, und dadurch in andere Gestalten sich entwickeln, und diese Formen kann es mitunter sehr gewaltsam ändern müssen. Aber sich selbst ganz auflösen und in das Nichts versenken, daſs kann keines. Soll der einzige Geist des Menschen davon eine Ausnahme machen?

Schon

Schon dieses allgemeine Gesetz aller Existenzen könnte und sollte unsern Geist über das Schicksal und die Bedeutung der seinigen beruhigen. Schon dieses sollte sein Vertrauen zur Natur, der allgemeinen Erhalterin aller Leben erwecken, dass auch in ihm die berührte gewaltsame Revolution nur eine Anstalt für seine weitere Entfaltung, dass auch in ihm die anscheinende Auflösung seines Seyns nur dazu bestimmt seyn könne, ihn tiefer in sich selbst hineinzutreiben, anstatt ihn aus sich selbst ganz hinauszuschleudern.

Ja! Auch er, durch welchen alles Uebrige um uns herum erst eine Bedeutung erhält, kann nicht ohne Bedeutung seyn. Auch er, in welchem sich das lebendigste Leben regt, kann nicht Elemente bloss des Todes in sich tragen. Auch er, der Zweckegebende, kann nicht selbst zwecklos dastehen. Gewiss! Er kann nicht dazu werden, um nicht zu seyn. Er kann nur dazu seyn, um immer mehr zu werden. Er ist doch auch nicht weniger, als die Blumenknospe, die sich zu seinem Genusse entfaltet.

Es muss also auch für ihn eine wohlthätige Auflösung der Gefahr geben, die in der zuvor berührten Selbstentzweyung seinem Daseyn zu drohen scheint. Woher ist diese Rettung zu erwarten? — Woher kommt jedem Wesen seine *nächste* Rettung? — Aus sich selbst. Jedes ist von der grossen weisen Macht, die es gründete, so gebaut, dass es sich zu seiner nächsten Bestimmung zunächst selbst genügt. Die leben-

dige

dige Natur ist in keinem ihrer Theile ein todtes Automat, welches sich nur nach mechanischen Regeln bewegt, und oft wohl gar der unmittelbaren Hilfe des Künstlers bedarf. Auch von diesem Gesetze kann der Geist des Menschen, dieses reichste Daseyn in der grossen Reihe der uns bekannten Existenzen, nicht ausgeschlossen seyn.

Ein schärferer Blick auf ihn und insbesondere auf die Quelle seines vorhin berührten Zustandes bestättigt diese Aussicht auf Selbsthilfe, und giebt zugleich schon die Art derselben an. Es ist nämlich, wie zuvor angemerkt wurde, der *Verstand*, welcher jene Selbstauflösung herbeyführt. Er, der Vater aller Zweifel, erzeugt auch jenen Alles zerstörenden Grundzweifel. Keiner unserer übrigen Geisteskräfte fällt es ein, dem Wahren zu mistrauen, das sich ihnen allenthalben so nahe, sehr oft so unmittelbar ankündet. Nur ihm, der ausser Stande, das Reelle ohne Vermittelung zu ergreifen, ewig dazu verurtheilt ist, es immer nur in einiger Entfernung zu finden, nur ihm entstehen Bedenklichkeiten dagegen. Nur er vergisst über seinem Streben, das Reelle ebenfalls unmittelbar zu erfassen, dass seine Natur nicht dazu angelegt ist, und nur er geräth dadurch auf den Argwohn, dass dasjenige vielleicht gar nicht ist, was für ihn nicht handgreiflich ist. Er sucht sich zwar von dem Grunde oder Ungrunde seiner Besorgnisse genauer zu überzeugen. Allein er geht nicht uneingenommen genug an seine Untersuchung, um glücklich zu seyn. Mit Misstrauen gegen

sei-

seinen Gegenstand, und voll unbegränzten Vertrauens auf sich, wie will er da finden, was er sucht? Sein Missgeschick kündigt sich deswegen immer schon bald in der Richtung an, die er nimmt. Den Grund seines Misslingens immerdar außer sich suchend glaubt er nämlich bald zu entdecken, dass er das Wahre, wovon er *hört* und was er auch *sehen* möchte, nur deswegen nicht deutlich sehe, weil es ihm *zu nahe* liege. Er steht deswegen auf und geht weiter weg, und da es ihm nun doch nicht deutlich genug erscheint, so entfernt er sich immer noch mehr, bis er nicht mehr weiter zu gehen vermag. Aber gerade alsdann, wenn er seinen eigentlichsten Sehepunkt erreicht zu haben glaubt, sieht er von dem gesuchten Gegenstande gar nichts mehr. Sehr natürlich also, dass er Alles für bloße Täuschung hält. Und eben so natürlich, dass durch seinen mit so vieler Anstrengung gesuchten und erst nach so strenger Prüfung gethanen Ausspruch auch alle unsere übrigen Geisteskräfte irre gemacht, dass wir durch ihn in unserm ganzen innern Daseyn erschüttert werden. Ihm ward ja die Sache zur Entscheidung übergeben, denn er schien der kompetente Richter zu seyn. Man wollte sich verstehen, und das Verstehen ist das Geschäft des Verstandes. Er that nun, wie man meynt, seine Schuldigkeit. Er strengte sich so sehr an, als er konnte, und fand, dass sich das ihm Vorgelegte — *nur als Nichts* verstehen lasse. Können wir gegen diese Sentenz noch appelliren? Wir haben ja unserm Richter schon das Jus de non appellando eingeräumt.

Wir

Wir ſind daher unwiederbringlich — nach allen Rechten, wir ſind aber auch durch unſere eigene Schuld verlohren. Warum waren wir mit der Ertheilung jenes Privilegiums ſo voreilig? Warum übertrugen wir ein Geſchäft, das nur von unſerm *ganzen* Geiſte vollbracht werden kann, einer *einzigen Kraft* deſſelben? Warum thaten wir auf den gröſseren Theil unſerer geiſtigen Thätigkeit Verzicht, um durch den kleinern dasjenige zu finden, was nur der geſammten Anſtrengung unſers ganzen Geiſtes entgegen kommt? Ja! darin beſteht der Fehler, den wir begingen. Wir regten uns nur zum Theil Unſer Geiſt ſteht nur dann auf dem Punkte, ſich zu verlieren, wenn er ſich einſeitig, wenn er ſich bloſs mit dem Verſtande bewegt. Er kann ſich ſelbſt aber wieder finden, wenn er ſich ganz, wenn er ſich mit ſeiner vollen Thätigkeit zu ergreifen ſucht. *Eigentlich kann er ſelbſt ſich ſelbſt gar nie verlieren. Dieſes iſt nur einem Theile, einer Seite von ihm möglich.* Nur einer einzelnen wenn gleich noch ſo groſsen und andauernden Anſtrengung kann ſeine wahre Beſtimmung und ſein weſentlicher Karakter verborgen bleiben. Aber ſeinem ganzen vollſtändigen Leben muſs ſich ſeine eigene Lebendigkeit nothwendig immer offenbaren.

Wir ſehen daher den Punkt, von welchem unſere geiſtige Selbſterhaltung einzig ausgeht, den Punkt, auf welchem allein eine Rettung gegen jenen geiſtigen Selbſtmord, der uns um die Ruhe und den

Werth

Werth unſers Daſeyns, alſo um unſere ganze groſse Bedeutung bringen würde, einzig möglich iſt. Er liegt in uns, dieſer Punkt. Er liegt in unſerer innerſten Tiefe. Er iſt der Mittelpunkt unſers innern Lebens. Wir müſſen uns von unſerer eigentlichſten Mitte aus regen, und dadurch eine gleiche harmoniſche Lebendigkeit durch alle Radien unſers Weſens verſenden. Es darf keine Faſer derſelben vor der andern und zum Nachtheil derſelben begünſtigt werden. *Wir dürfen nicht etwa ausſchlüſslich nur in Empfindungen, oder nur in Begriffen, oder nur in Gefühlen, u. ſ. w. ſondern wir müſſen in allen Klaſſen unſerer geiſtigen Regungen, wir müſſen in dem ganzen groſsen Daſeyn unſers Geiſtes leben.* Wir müſſen nicht weniger empfinden, als denken, nicht weniger wollen, als fühlen, und nicht weniger fühlen und wollen, als denken und empfinden. Wir müſſen uns in allen Bewegungen unſers Innern verſuchen, und wir müſſen es in dem gehörigen Ebenmaaſse, folglich nach der beſondern Beſchaffenheit einer jeden.

Dazu genügt nun die bisher nur überhaupt geöffnete Anſicht unſers Innern nicht. Dazu wird eine ausführlichere erfordert, welche mehr in das Einzelne geht, und *vorzüglich in die eigenthümlichen Beſtimmungen und Karaktere derſelben eindringt.*

V.

Von dem eigenthümlichen Karakter der verschiedenen Organe unsers Bewußtseyns.

Unser inneres Leben kündigt sich uns als *Eins*, aber *mit mehrern Organen* versehen, an. *Wir* sind es nämlich immer, welche empfinden, und denken, und fühlen, und wollen. Aber unser Empfinden ist etwas anderes, als unser Denken, unser Fühlen etwas anderes, als unser Wollen. Es ist daher zwar *immer dieselbe lebendige Kraft*, welche sich in uns regt. Aber sie regt sich *jetzt auf diese*, *jetzt auf eine andere Art*. Die vielen Regungen, derer sie fähig ist, sind nicht blofs der äufsern Zahl nach, sie sind in ihrem innern Karakter verschieden.

Es liegt daran, diesen Karakter zu kennen. Von der Richtigkeit seiner Kenntnifs hängt die Richtigkeit unsers innern Lebens ab. Können wir die verschiedenen Kräfte unsers Geistes richtig gebrauchen, wenn wir sie nicht zu ihren eigenthümlichen Bestimmungen, und nach den darauf berechneten eigenthümlichen Naturen gebrauchen? Und wie wollen wir sie so gebrauchen, wenn wir diese Bestimmungen und Naturen nicht kennen? Hier in der Sphäre unsers geistigen

Daseyns

Daſeyns waltet kein ſolcher blinder Organism, wie in der Körperwelt, der ſich auch nach ungekannten Geſetzen regelmäſsig bewegt. Die verſchiedenen Gefäſse unſers Leibes thun freylich ihre Verrichtungen, ohne daſs ſie, und oft auch ohne daſs wir es wiſſen, wozu und wie ſie thätig ſind. Allein unſere Denkkraft, unſer Gefühl, unſer Wille folgen keinem ſolchen blinden und doch ſicher leitenden Zuge. Unſere Gedanken, Gefühle, Entſchlüſſe rinnen ohne unſere Einſicht in ihre Naturen nicht ſo richtig in uns herum, wie unſere Blutstropfen. Es iſt dieſes gerade eine der eigenthümlichſten Auszeichnungen unſers geiſtigen Lebens, daſs es ein Leben durch Einſicht in ſich ſelbſt, ein Leben durch Wiſſen, ein ſich ſelbſt kennendes Leben iſt. Es muſs ihm alſo, wenn es ſich nicht ſelbſt ſtören ſoll, immer wenigſtens eine lebendige *Ahnung* ſeiner ſelbſt vorleuchten. Aber auch dieſe Ahnung leuchtet ihm nicht lange, leuchtet ihm nur ſo lange hell genug, als es überhaupt nur noch erſt im Aufwachen begriffen iſt, als daher noch keine ſeiner mannichfaltigen Kräfte durch ſtärkere Uebung den übrigen einen Vorſprung abgewonnen hat. Sobald dieſes erſte Gleichgewicht durch irgend eine hervorſtechende Anlage bedroht wird, muſs ſich die Ahnung, um jene Harmonie durch ein gleich ſtarkes Hervortreten der andern zu erhalten, zur Deutlichkeit entwickeln. Wir müſſen, um uns nicht ſelbſt zu verwirren und in der Verwirrung zu verlieren, dasjenige nun genau einſehen lernen, was wir bisher nur überhaupt fühlten, — die eigenthümlichen Beſtimmungen und die

ſpezifiſchen Karaktere unſerer Anlagen. Wir ſind ſonſt in Gefahr, dieſelben unzählige Mal gegen ihre Zwecke und Naturen anzuwenden, alſo die einen übermäſsig, die andern gar nicht, und alle verkehrt zu gebrauchen. Was muſs aber entſtehen, wenn wir dasjenige z. B. zu *erdenken* ſtreben, was wir nur *empfinden* können? Was muſs entſtehen, wenn wir dafür da *empfinden* wollen, wo uns nur zu *denken* möglich iſt? Was muſs entſtehen, wenn wir unſers *Gefühls* ganz vergeſſen, und uns nur den *Betaſtungen* übergeben zu müſſen glauben? Was kann anderes entſtehen, als das, was entſtehen muſs, wenn man dasjenige, was nur *gehört* werden kann, *ſehen*, und dasjenige, was ſich nur *ſehen* läſst, *hören*, oder wenn man die *Augen* von Anbeginn unſers Daſeyns an immer ganz geſchloſſen halten, und ſich überreden wollte, daſs man ja alle Erſcheinungen der Welt ſchon mit den *Händen* greifen könne.

Es mag daher die Neugierde, es mag ſelbſt die Wiſsbegierde viele intereſſantere Fragen über uns ſelbſt vorzulegen haben. *Die wichtigſte, welche vor Allem gelöſt werden muſs, iſt immer die Frage nach den eigenthümlichen Beſtimmungen und Beſchaffenheiten der verſchiedenen Organe (Anlagen) unſers innern Lebens.* Von der Auflöſung dieſer Frage hängt das Glück aller übrigen Auflöſungen ab.

Es muſs in unſerm Innern zwey Vermögen geben, *ein Vermögen. wahrzunehmen*, und *ein Vermögen, das Wahr-*

Wahrgenommene zu bearbeiten. Wir müſſen uns eines geiſtigen Lebensſtoffes bemächtigen, und wir müſſen denſelben in ein wirklich geiſtiges Leben verwandeln können. Ohne hier ſchon beſtimmen zu wollen, woher dieſer geiſtige Lebensſtoff zu nehmen ſey, ob von Auſsen, oder von uns ſelbſt, kann doch ſoviel auch hier ſchon beſtimmt eingeſehen werden, daſs irgend ein Stoff, irgend ein Inhalt, irgend ein *Reelles* unſerm innern Daſeyn ſchlechthin unentbehrlich ſey. Was wäre ein — *gar Nichts* in ſich tragendes, ein — *gar Nichts* wiſſendes und *gar Nichts* begehrendes Bewuſstſeyn? Ein Bewuſstſeyn, welches trüge, wüſste, und begehrte, ohne irgend Etwas, ohne auch nur die Erſcheinung von Etwas, ohne alſo irgend etwas Anderes als lediglich die Erſcheinung immer und ewig nur wieder einer Erſcheinung, zu tragen, zu wiſſen, und zu begehren? Ein Bewuſstſeyn alſo, welches trüge, ohne zu tragen, welches wüſste, ohne zu wiſſen, welches begehrte, ohne zu begehren? Denn wenn es auch nur ſein eigenes Tragen trägt, ſein eigenes Wiſſen weiſs, ſein eigenes Begehren begehrt, ſo heiſst ja ſelbſt dieſes ſchon ſoviel als: Es fühlt, ſpührt, begehrt ſein eigenes *Regen.* Deſswegen vernichtet auch der kühnſte Idealiſt nie *Alles.* Wenn er gleich *unſer* All vernichtet, ſo iſt es eben nur das *unſrige*, was er zerſtört und wofür er das *ſeinige* ſchafft. Er erklärt nämlich nur, daſs dieſes All das nicht ſey, wofür wir es halten. Er behauptet aber nicht, daſs es gar Nichts ſey, auch nicht ein Mal die Erſcheinung von Etwas. *Das Reelle iſt der*

Gravi-

Gravitationspunkt der Geister. Die Geister können der Anziehung dieses wichtigen Punktes eben so wenig ganz entgehen, als die Körper dem ihrigen. Wenn sich gleich der Komet manches Mal von seiner Sonne ganz zu verlaufen scheint; er verliert sich doch nie völlig aus dem Kreise ihrer Einflüsse, und kehrt endlich immer wieder sogar näher zu ihr zurück.

Also — wir bedürfen zu unserm innern Leben schlechthin irgend eines Inhaltes. Wir bedürfen daher auch eines Vermögens (eines Organes) uns desselben zu bemächtigen. Dieser Inhalt allein macht aber noch nicht das Leben selbst, er macht nur *eine* der unerläſslichen Bedingungen desselben aus. Die *andere*, eben so wesentliche, ist die Regung in und mit diesem Lebensstoffe. Erst beyde zusammen geben das wirkliche Leben. Erst wenn wir uns den Stoff aneignen, wenn wir ihn — in und durch uns zersetzen, verbinden, erst dann schlägt er in die geistige Lebensflamme auf, die wir unser Bewuſstseyn nennen. Wir bedürfen daher eben so nothwendig eines Vermögens (eines Organes) unsern innern Lebensstoff lebendig zu verarbeiten.

Wenn nun aber gleich beyde Klassen von Organen im Grunde Regungen derselben *Einen* Kraft sind, so verschlägt das der hier berührten Unterscheidung Nichts. Sie bleiben immer zweyerley eigenthümliche Wirkungsarten, obgleich einer einzigen wirkenden Ursache. Und mehr als solche Arten, sich zu

äuſsern,

äufsern, foll hier durch den Ausdruck „*Organ*“ nicht bezeichnet werden.

Es kündigen fich in unferm Innern wirklich fehr beftimmt zweyerley Organe diefer Art an. Wir können *inne werden*, und können das Innegewordene auf verfchiedene Weife *behandeln*. Wir können Elemente eines geiftigen Lebens ergreifen, und diefelben zu einem wirklichen geiftigen Leben in uns in Umlauf bringen. Es regen fich in uns *wahrnehmende* und *bearbeitende* Anlagen oder Organe.

Als eine Anlage der erften Art meldet fich das *Empfindungsvermögen*. Ohne, wie ich fchon erinnerte, hier beftimmen zu wollen, woher die Empfindung ihre Materialien nehme, ift foviel doch hier fchon gewifs, dafs fich diefe Materialien als urfprüngliche Stoffe ankünden, welche von unfern übrigen Geifteskräften zu verfchiedenen Zwecken gebraucht werden. Die Empfindungen der Farben, der Töne, der Rauhheiten, — — mögen nun die Wirkungen äufserer Eindrücke, oder eines blofsen innern geheimen Lebensfpieles in uns felbft feyn, fie find in jedem Falle die Elemente, aus welchen unfer Bewufstfeyn wenigftens für die eine Hälfte feiner bekannten Lebensflamme die nöthige Nahrung zieht. Unfer Bewufstfeyn erhält durch fie die Materialien zu der ganzen *phyfifchen* (äufsern und innern) Welt, in welcher es fich mit feinen Begriffen, Urtheilen, Schlüffen, Neigungen, Vorfätzen und Handlungen herumtreibt. Alle diefe

zahl-

zahllosen Regungen beschäftigen sich — wenigstens zur einen Hälfte — offenbar nur mit jenen durch die Empfindung gewordenen Materialien. Die Spuren von diesen zeigen sich zu deutlich an jenem, als dass man das hier berührte Verhältniss, wenn man bey Besinnung bleibt, läugnen könnte. Man lasse die Empfindung von Anbeginn an Nichts liefern, so hat der Begriff in dem ganzen endlosen Raum der genannten Welt Nichts zu denken, die Neigung Nichts zu lieben, die Handlung Nichts zu thun; so ist unser Bewusstseyn für diese ganze ungeheure Sphäre todt — also, kein Bewusstseyn.

Als ein in dieser Hinsicht ähnliches Organ kündigt sich uns auch die *Vernunft* an. Auch diese verschafft uns Materialien, woran sich unsere übrigen Geisteskräfte auf mannichfaltige Art versuchen. Es mögen nun, vorläufig betrachtet, auch ihre Materialien wieder wo immer herkommen, sie sind doch für jeden Fall ebenfalls Elemente, an welchem unser Bewusstseyn die andere Hälfte seiner Flamme anzündet, und womit es selbe unterhält. Die Ideen des Schönen, des Wahren, des Guten und Heiligen sind die grossen Stoffe zu einer *höhern* (über die physische hinausliegenden) Welt, in welcher unser Bewusstseyn ebenfalls mit zahllosen Begriffen, Gefühlen und Gesinnungen lebt (ob mit Recht oder Unrecht, davon ist hier, wie ich schon öfter bemerkte, die Rede noch nicht). Die Spuren von jenen lassen sich gleichfalls in diesen so zahlreich und bestimmt nachweisen, dass für uns

wie-

wieder eine ganze endlose Welt verlohren geht, wenn wir uns die genannten grofsen Ideen vorenthalten laſſen. Es giebt nichts Erhebendes, nichts Umfaſſendes zu denken, es giebt überhaupt Nichts eigentlich — im reinen Sinne des Wortes — zu lieben, es giebt keine Achtung, keine Verehrung, wenn keine rege Vernunft Gegenſtände dafür verkündet. Unſer ganzes beſſeres Bewuſstſeyn iſt ohne ſie todt. In unſerm Kopfe treiben ſich höchſtens geiſtloſe Gedanken, eine Wiſſerey bloſs durch Augen und Hände, und durch ein ſich ſelbſt tödtendes Raiſonnement, und in unſerer Bruſt Leidenſchaften ohne Zweck und ohne Werth herum.

Die Ausſprüche der Vernunft gelangen aber nicht unmittelbar, ſondern nur durch das *Gefühl* in unſer Bewuſstſeyn. Erſt das Gefühl für Schönheit, Wahrheit, Güte, Heiligkeit iſt es, wodurch wir das vernehmen, was die Vernunft vom Schönen, Wahren, Guten, Heiligen ſpricht. Dieſe grofsen Worte der Vernunft mögen uns immerhin auch auf andern Wegen laut genug von Auſsen zu Ohren kommen, wir finden dafür in unſerm Innern doch — entweder keine Bedeutung, oder höchſtens eine ſolche, wie ſie der Blindgebohrne für die Benennungen der Farben findet, wenn er die Oberflächen der gefärbten Körper betaſtet. Es ſind alsdann nur Laute, was wir vernehmen, Laute, an deren flüchtigen Tönen wir auf mannichfaltige Weiſe herumbuchſtabiren können, aus welchen uns aber kein bleibender Geiſt anſpricht.

Die-

Dieser lebendige Geist offenbart sich nur dem Gefühle, und so erhalten wir dann erst durch unser Gefühl einen Sinn, den eigenthümlichen Sinn, für jene großsen Worte der Vernunft. Deſswegen werden ihre Reden in kalten Herzen nur so leise wahrgenommen, oder sie verhallen darin ganz ungehört. Der harte Bösewicht vernimmt sie nur noch als den in einigen Sylben ersterbenden Nachhall einer weit entfernten Stimme, und ist er nebenbey ein gewandter Resonneur, so hört er in der Regel bald fast gar Nichts mehr. Und wenn ihn auch ein Mal irgend ein gewaltigerer Zufall aus seiner Stumpfheit für einen Augenblick aufreitzt, daſs er hinhorcht in den mächtigern Ruf aus seinem Innersten, was vernimmt er meistens auch alsdann? einige Spuktöne, denen er keine Bedeutung abzugewinnen weiſs. So wichtig ist das Gefühl für unser Vernunftleben! Aber mehr als so ein Auffassungsorgan für die Offenbarungen der Vernunft, also selbst ein offenbarendes, ein unmittelbar anderswoher erleuchtetes Organ ist es auch nicht. Wer es dazu machen, wer in ihm einen eigenen überirdischen Sinn (*ein Organ, das nicht nur von den Vernunftvorstellungen, sondern von den ihnen entsprechenden Gegenständen selbst berührt werden könne*) sehen wollte, der würde offenbar die Gränzen seines Bewuſstseyns übersteigen, und sein Gefühl zu Etwas machen, für das es sich selbst nicht ankündet, sondern höchstens von einer ungezügelten Phantasie ausgerufen wird. Wir finden deſswegen diese überschwengliche Ansicht des Gefühls allenthalben auch mit einer sehr feurigen

Phan-

Phantasie gepaart, die sich immer bald in ihrer ganzen Regellosigkeit zeigt. Wer kennt die täuschenden Erscheinungen selbst des bessern Mistizism's und seine stets schnelle Ausartung in die empörenden Missgestalten der rohern Mistik nicht?

Die Empfindung und die Vernunft mit dem Gefühle sind aber auch die einzigen Organe in uns, welche sich bestimmt und unbefangen betrachtet, als wahrnehmend ankünden. Alle übrigen zeigen sich nur als bearbeitend. Alle übrigen ergreifen nämlich nur die Materialien, welche ihnen von jenen vorgelegt werden, und bearbeiten sie für die verschiedenen Zwecke unsers Lebens, entweder für die *Zwecke des Wissens* — oder für die *Zwecke des Handelns.*

Zum Behufe unsers Wissens arbeitet zunächst nur der *Verstand.* Man gehe, um sich davon zu überzeugen, nur wieder in sich selbst hinein! Was thut der Verstand anders, als dass er die Vorstellungen, welche ihm von der Empfindung oder von der Vernunft durch das Gefühl vorgelegt werden, auf die ihm eigene Art zergliedert und verbindet, um sie deutlich, bestimmt und sicher in uns zu hinterlegen? Kann er mehr als denken? Also mehr, als sich einem ihm Gegebenen entgegenstellen, und dasselbe alsdann zersetzen und auf seine Weise verknüpfen? Muss er sich nicht, wenn er auch nur sich selbst und seine eigenen Formen denken soll, dazu auch sich selbst und

diese

diese Formen erst durch den (innern) Sinn geben lassen? Könnte er sonst auch nur dieses? Verrathen nicht seine Produkte auch in ihrer höchsten Verfeinerung noch die Spuren des Stoffes, wovon sie nur Bearbeitungen sind? Hören nicht, sobald diese in ihnen ganz verlöschen, auch sie selbst ganz auf? Ist nicht selbst der Gedanke des Nichts nur der Gedanke des Mangels alles Sichtbaren, Hörbaren u. s. f. — d. i. alles dessen, was uns von der Empfindung, und von der Vernunft als Etwas aufgeführt wird? So wenig aber der Verstand auf diese Weise über die Sphäre des Gegebenseyns hinauskann, so sehr dringt er in alle Bezirke derselben immer tiefer und tiefer ein. Erst durch ihn (wenn er seine Bestimmung nicht überschreitet) werden wir in die Gebiete, die uns von der Empfindung und von dem Gefühle geöffnet werden, recht deutlich hinein und in demselben herumgeführt. Erst durch ihn wird dasjenige, was sonst ein bloſses verwirrtes und immer leicht wieder zu entziehendes *Anschaun* wäre, eine geordnete, deutliche und sichere *Erkenntniſs*. Erst durch ihn wird unser Wissen bestimmt, gründlich, unerschütterlich.

Die zweyte Klasse von bearbeitenden Organen besteht aus der *Neigung*, und aus dem *Willen*. Diese beyden bearbeiten die durch die Empfindung und Vernunft gegebenen geistigen Lebensstoffe zu den Zwecken unsers Handelns. Daſs diese nicht in die Klasse der wahrnehmenden Organe gehören, das wird überhaupt nicht bezweifelt. Ihr Geschäft besteht offenbar nur im

Ge-

Gebrauche dessen, was ihnen auf andern Wegen geworden ist. Der Neigung ist es offenbar nur um den Genuss des ihr dazu Angebothenen zu thun. Und selbst der Wille, auch in seiner reinsten Anstrengung, strebt nur nach Realisirungen der ihm von der Vernunft durch das Gefühl geoffenbarten Ideen auf dem von der Empfindung geöffnetem Felde. Jede dieser Kräfte behandelt also offenbar nur Elemente, die sie anderswoher entlehnt hat; die erste sowohl die physischen als die höhern (denn es giebt auch reine veredelte Genüsse); die zweyte eigentlich nur die höhern, denn auch an den physischen behandelt sie eigentlich nur derselben Empfänglichkeit für die Formen der höhern.

Dass die Phantasie von der berührten Klassifizirung unserer innern Kräfte keine Ausnahme mache, dass sie insbesondere nichts weniger als den Karakter einer wahrnehmenden Kraft besitze, ist aus dem Vorgehenden klar. Sie ist überhaupt keine von den übrigen Aeusserungen unserer Geisteskraft so sehr getrennte Aeusserung derselben, dass ihr eine der vorigen geschlossenen Klasse angewiesen werden könnte. Sie ist vielmehr, wie zuvor bemerkt wurde, nur das ungebundene Durcheinanderfallen aller dieser übrigen Aeusserungen. Sie gehört also, wenn man will, einer neuen Klasse an, welche in der einen Hinsicht alle vorigen *umschliesst*, aber in einer andern auch *ausschliesst*, indem sie alle unsere geistigen Regungen, aber in einem Zustande begreift, in welchem sich

diese

diese selbst entgegengesetzt, nämlich aus gebundenen (von Aussen bestimmten) ungebundene (nur von Innen kommende) werden. — Sie hat deswegen, wie zu allen andern geistigen Regungen, so insbesondere zu den Wahrnehmungen ein ganz eigenes Verhältniss. Sie geht denselben einerseits immer nur nach, und eilt ihnen anderseits immer auch wieder zuvor. Sie wird durch sie auf jedem Felde erst angeregt. Aber wenn sie auf diese Weise ein Mal angeregt ist, so regt sie selbst auch wieder neue an. Sie selbst nimmt zwar nie wahr, aber sie erräth leicht im Voraus künftige Wahrnehmungen, und leitet diese dadurch auch wirklich ein. Sie selbst also empfindet und fühlt eigentlich Nichts, sondern wiederholt zuerst nur das schon Empfundene und Gefühlte, und antizipirt dann auch mitunter noch nicht Empfundenes und noch nicht Gefühltes. Soll aber der Phantasie durchaus auch eine der vorigen Klassen unserer Geisteskräfte angewiesen werden, so kann man sie nur in die Bearbeitende versetzen.

Uebrigens ergeben sich aus dem Vorgehenden auch die innern karakteristischen Merkmahle der berührten zwey Hauptklassen der Organe unsers Bewusstseyns.

Die wahrnehmenden Organe sind für unser inneres Leben mehr erregender Art, die bearbeitenden mehr bloss erregbarer. Es hat zwar auch unter unsern innern Lebens-Prinzipien, wie unter allen andern, eine

eine stete Wechselwirkung Statt. Sie erregen sich gegenseitig immer mehr, und werden gegenseitig immer mehr erregt. Allein die erste Bewegung unter ihnen geht doch von den wahrnehmenden aus. Diese zünden die Flamme an, welche in unserm Innern durch ihre und alle übrigen Regungen gemeinschaftlich auflodert. Könnte sich in einem lebendigen Menschen die Empfindung von Anbeginn an ganz geschlossen und unthätig erhalten, so würde sich in demselben auch keine Spur eines Verstandes, eines Gefühles, u. s. f. es würde sich in ihm überhaupt keine Spur irgend eines geistigen Daseyns zeigen. Wir sehen ja wirklich, daſs sich bey einer von Anbeginn an zu beschränkten Thätigkeit der Empfindung alle unsere übrigen Geisteskräfte nur sehr schwach und unvollständig regen. Man erinnere sich an den gebohrnen Taubstummen (besonders ehe ihm die Kunst das, was ihm die Natur versagte, einigermaſsen zu ersetzen sucht). Man denke sich den Taubstummen auch noch von der Geburt an blind!

Was die Empfinduug für unser geistiges Daseyn überhaupt ist, das ist die Vernunft durch das Gefühl zunächst und vorzüglich für unser höheres. Wo die Vernunft mit dem Gefühle nie oder nur sehr schwach erwacht, da erwachen auch alle die edlern Regungen unserer höhern Menschheit nicht, oder nur sehr schwach, und selbst die übrigen Kräfte entfalten sich nicht in allen ihren wesentlichen Eigenheiten, besonders in ihren schönern und liebenswürdigern nicht.

Und

Und wo die schon erwachte Vernunft wieder, wenigst grossentheils, in ihren vorigen Schlaf zurücksinkt, da verlieren sich auch alle jene edlern Regungen der höhern Kraft sichtbarlich, und auch die übrigen Kräfte des entgeisterten Geistes schwinden ebenfalls merklich ab, indem sie sich in ihrer widerstreitenden Thätigkeit nur selbst verzehren. Soll ich mich darüber auf bestätigende Zeugnisse berufen? Sie liegen in den ganz thierischen (bloss unter Thieren aufgewachsenen) Menschen, in den blödsinnigen, u. d. gl. in welchen der hohe Funke der Gottheit nie zu glimmen begann, — und in den konsequenten Resonneurs, welche diesen Funken in sich durch Raffinement wieder erstickten, und ihre Konsequenz auch in einem wüsten Leben behaupteten, zahlreich genug vor uns. — Die wahrnehmenden Anlagen hängen also nicht so sehr von den bearbeitenden ab, als diese von jenen. Die letzten hangen von den ersten in Ansehung ihrer ganzen Regsamkeit überhaupt ab, die ersten aber von den letzten nur in Rücksicht des Grades, der Richtung. — —

Das zweyte sehr karakteristische Merkmahl folgt aus dem ersten. Da die wahrnehmenden Organe überhaupt zuerst anregen, *so geben sie auch unserer Willkühr die erste Bewegung, und sind desswegen dieser mehr entzogen, als die übrigen.* Wenn aber diese Willkühr gleich, sobald sie ein Mal angeregt ist, auch wieder auf sie zurückwirkt, so wirkt sie doch nicht zuerst, und selbst hernach nicht immer auf dieselben.

Diese

Diese kommen ihr anfangs, und auch später noch unzählige Mal zuvor. Wir fangen zu empfinden nicht darum an, weil wir wollen; sondern weil wir müssen. Und wir empfinden auch später noch oft ohne und wider unsern Willen. Die Empfindungen dringen sich uns ursprünglich und auch im Verlaufe unsers weitern Lebens bey tausend Gelegenheiten mit Gewalt auf. Eben so werden die ersten Funken der Vernunft aus den Tiefen unsers innern Daseyns nicht absichtlich durch unsern deutlichen Entschluss heraufgeholt. Sie blitzen durch ein unwiderstehliches Gefühl ohne unser ausdrückliches Zuthun herauf. Wir sehen die erste Dämmerung des grossen Vernunfttages in uns nicht, weil wir sie sehen wollen, sondern ebenfalls wieder, weil wir sie sehen müssen. Und wenn nun hier gleich nach ein Mal aufgegangener Morgenröthe auch der Wille mitwirken, und durch sein reines Entgegengehen die volle deutliche Reinheit des Tages einleiten und befestigen muss, so zeigt sich doch in dieser weitern Entwickelung des neuen Lichtes noch immer die Uebermacht (Superiorität) der Vernunft und des von ihr ergriffenen Gefühles. Diese hohe Kraft regt sich nämlich auch bey einem gegen sie feindlich anstrebenden Willen noch oft genug, nicht nur ohne, sondern auch wider denselben. Sie regt sich z. B. da noch als strafendes Gewissen, wo sie sich als beleuchtende und erwärmende Vernunft allein nicht mehr regen kann. Sie erschreckt dann wenigstens auf Augenblicke noch als vorüberwandelndes unbegriffenes Gespenst, wenn sie als bleibende vertraute Freundin nicht mehr leiten kann.

Auch ſie bewegt ſich alſo in höhern Kreiſen, in welche unſere Willkühr nicht mehr ſo ganz eingreifen kann. Sie donnert und zerſchmettert als Gewitterwolke, wenn ſie nicht als Sonne ruhig leuchten und beleben darf.

Dieſe eigenthümliche Uebermacht (Superiorität) der wahrnehmenden Anlagen drückt ſich deſswegen auch ſchon in dem eigenthümlichen Karakter ihrer Ausſprüche ab. *Ihre Ausſprüche ſind ihrem weſentlichen gemeinſchaftlichen Hauptinhalte nach insgeſammt ſtreng und unwiederruflich entſcheidend*, als Ausſprüche oberſter Inſtanzen ohne weitere Appellation. Wenn ſich unſere übrigen Kräfte bey ihren Entſcheidungen zuletzt immer auf irgend ein Anſehen auſser ſich berufen, wenn dieſe alſo eigentlich nicht entſcheiden, ſo berufen ſich jene zuletzt nur auf ſich, und entſcheiden daher recht eigentlich, d. i. ſchlechthin. Sie übergeben zwar dieſe ihre Ausſprüche alsdann auch ihren übrigen Mitkräften, aber nur zu weitern Erklärungen und Anwendungen, und nicht zur weitern Rechtfertigung, wenigſtens zur poſitiven nicht. Negativ mag, wie wir noch hören werden, eine dieſer Mitkräfte (der Verſtand) wohl auch rechtfertigen helfen. Die poſitive Rechtfertigung aber tragen jene Grundkräfte im Weſentlichen ſchon in ſich. Darüber können ſie von Auſ-en her Nichts gewinnen. Ihre Ausſprüche können von Auſsen Nichts für ihre innere Zuverläſsigkeit erhalten. Nur an äuſserer Deutlichkeit können ſie z. B. durch den Verſtand dadurch gewinnen, daſs er die ungün-

ſtigen

ſtigen Umgebungen, die ihre innere Wahrheit verbergen, wegräumt. Deſswegen lauten die Ausſprüche der genannten Grundorgane wenigſtens in Anſehung ihrer angehörigen Gebiete immer unbedingt. „*Es giebt eine ſichtbare, eine hörbare Welt*," u. ſ. f. ſagt die Empfindung. „*Es giebt eine höhere Welt*," ſpricht die Vernunft durch das Gefühl. Und alle ſprechen entſcheidend aus ſich ſelbſt, ohne eine andere Authorität, als ihre eigene, darüber aufzurufen. Auch verharren ſie ſogar dann noch unabänderlich auf ihren Ausſprüchen, wenn ſich fremde Authoritäten dagegen erklären. Der Verſtand z. B. mag nachgrübelnd noch ſo viele verfängliche Gründe dagegen aufbringen, ſo können ſie vielleicht manches Mal auf Augenblicke ſchweigen. Aber gegen ſich ſelbſt zeugen können ſie nicht. Sie kehren vielmehr immer wieder mit der wiederholten Ausſage zurück „*Es giebt doch eine ſichtbare und eine höhere Welt.*" Und ſie ſetzen bey allen ihren wiederholten Beſtätigungen den äuſsern Angriffen immer nur ihre unmittelbare Gewiſsheit, — dem Zweifler immer nur den Zuruf entgegen: „*Sehe — und fühle, und dann ſage, ob du nur träumeſt!*"

VI.

Von dem richtigen Gebrauche dieser Organe.

Dafs die Richtigkeit unsers innern Daseyns von der Richtigkeit des Gebrauches seiner Anlagen abhange, ist von selbst einleuchtend, und wir berührten diese Wahrheit im Vorgehenden zu allem Ueberflusse auch noch besonders.

Worin besteht denn nun aber dieser richtige Gebrauch? Auch darauf antwortet die Natur der Sache selbst, und wir berührten die Grundzüge dieser Antwort gleichfalls schon vorläufig. — Eine Anlage wird nur alsdann richtig gebraucht, wenn sie blofs zu ihrer eigenthümlichen Bestimmung, also blofs nach ihrem eigenthümlichen Karakter gebraucht wird.

Die wahrnehmenden Organe in uns sollen daher nur zu Wahrnehmungen, die bearbeitenden nur zur Bearbeitung der wahrgenommenen Gegenstände angewendet werden. Man soll mit jenen keine blofse Bearbeitung, mit diesen keine neuen Wahrnehmungen zu erzielen suchen. Man soll mit der Empfindung nicht denken, mit dem Verstande nicht empfinden wollen. Was in uns nur unmittelbar auffassen kann, das soll

nicht

nicht gezwungen werden, mittelbar zu ergreifen, und was nur ein anderswoher Vermitteltes zu behandeln im Stande ist, das soll nicht unmittelbar auffassen müssen. Die Kraft, welche erfinden kann, soll sich nicht mit dem blofsen Entdecken begnügen dürfen, und die, welche nur zu entdecken vermag, nicht zum Erfinden angehalten werden.

Nun ist es den wahrnehmenden Anlagen eigen, unser inneres Leben überhaupt und ursprünglich anzuregen. Wir sollen uns ihrer also immer nur in dieser Hinsicht bedienen. Wir sollen unsere geistige Thätigkeit zuletzt immer nur durch sie in Bewegung setzen lassen. Wir sollen in uns nur jene Regungeu sich fortbewegen lassen, welche von ihnen den ersten Anstofs erhielten. Was nicht durch sie ursprünglich geweckt wurde, das greift nicht als lebendiges und belebendes Ereignifs wohlthätig in das Ganze unsers innern Daseyns ein, das geht nur als unzusammenhängendes Spiel unfruchtbar und oft zerstörend an uns vorüber. Wir können in unserm Innern nur durch Empfindung und durch Vernunft zu leben beginnen und fortfahren. Diese Quellen sind die ersten unsers innern Lebensstromes, folglich diejenigen, wodurch alle übrigen bedingt sind. Wenn sie entweder nicht anfangen zu fliefsen, oder wieder aufhören, so versiegen auch alle andere. *Wir sollen daher bey unserer gesammten Geistesthätigkeit ursprünglich immer nur von dem Gebiete der Empfinduug und der Vernunft ausgehen.* Wo wir uns mit jener nicht auf irgend einem festen Standpunkte

punkte von diesem aufstellen können, dort sollen wir lieber ganz unthätig bleiben, dort ist alle Thätigkeit doch nur Spielerey und zuletzt immer selbst zerstörend. Das heifst, wir sollen nicht zu denken und zu wollen streben, wenn sich dazu in den Regionen der Empfindung und der Vernunft keine Gegenstände nachweisen lassen. Unser Denken und Wollen wird sonst doch nur eine bedeutungslose und uns um unser ganzes geistiges Daseyn betrügende Tändeley. Wir sollen daher, um unser eigentliches inneres Daseyn zu gewinnen, zu erhalten und zu erweitern, vorzüglich und immerwährend der Empfindung und der Vernunft pflegen. *Wir sollen viel empfinden und fühlen, um viel und richtig denken und wollen zu können.* Wir sollen in einer grofsen Entwickelung unserer auffassenden Kräfte unserer ganzen geistigen Existenz eine grofse und sichere Basis geben. Nur durch eine ausgebreitete Erfahrung auf dem physischen Gebiethe und nur durch eine innige Vertrautheit mit den Idealen auf dem höhern Felde des Schönen und Wahren gelangt man zu einem reichen und festen Daseyn.

Es ist den wahrnehmenden Anlagen ferners eigen, unbedingt zu sprechen und daher auch unbedingten Glauben zu fodern, — wenigstens in Hinsicht ihres gemeinschaftlichen Hauptinhaltes. Ihre Aussprüche beziehen sich auf ihre Gegenstände immer unmittelbar. Sie bedürfen also keiner Vermittelung, um sich über ihre Aechtheit zu rechtfertigen. Sie rechtfertigen sich

durch

durch ein bloſses *Hinweiſen* auf ihre Gegenſtände, und wiſſen Nichts von einer Rechtfertigung durch ein drittes, alſo Nichts von einem *Beweiſen.* Man ſoll daher dieſes von ihnen auch nicht verlangen. *Man ſoll von ihnen nicht verlangen, daſs ſie ihre Ausſprüche entweder ſelbſt durch irgend Etwas auſser ihrem unmittelbaren Zeugniſs rechtfertigen, oder durch andere ihrer Mitkräfte rechtfertigen laſſen.* Man ſoll von ihnen nicht verlangen, daſs ihr Unmittelbares von ihnen auch nur wieder mittelbar gegeben werde. Man weiſs nicht, was man verlangt, wenn mann dergleichen verlangt. Man weiſs nicht, was man verlangt, wenn man will, daſs die Zeugniſſe auch der Empfindung und der Vernunft wieder durch andere Zeugniſſe erhärtet werden ſollen. Man weiſs nicht, was man verlangt, wenn man will, daſs auch die unmittelbare Gewiſsheit wieder auf eine andere geſtützt werde. Man weiſs nicht, was man verlangt, wenn man will, daſs auch das blos zu Weiſende ſelbſt wieder bewieſen werde. *Man verlangt, daſs die Zeugſchaft des Augenzeugen an dem Gerüchte, welches ſich durch das „Hörenſagen" verbreitet, geprüft werde. Man verlangt, daſs das Haus den Grund trage, damit dieſer deſto ſicherer das Haus tragen könne. Man verlangt, daſs man das Beweiſen auch wieder beweiſe.* Man verlangt alſo lauter Vermitteltes ohne irgend ein Vermittelndes, lauter Abgeleitetes ohne irgend eine Ableitung, lauter Folgen ohne irgend einen Grund, — ein Zweytes, Drittes, Viertes, aber ja kein Erſtes, — *einen Widerſpruch.*

Will

Will man denn die Wahrheit allein immer nur einem Zwischenhändler und nie dem Producenten selbst abnehmen? Oder giebt es denn nur in ihrem Reiche überall keinen Producenten? Ist sie allein ohne irgend einen ersten Erzeuger? Geht sie allein immer nur von einer Hand in die andere, um wieder in jene zurückzukehren, und ihren alten Kreislauf zu beginnen, ohne jemals von einer ursprünglich producirenden ausgegangen zu seyn? Wird sie allein ewig nur so von der Empfindung an den Verstand, und von dem Verstande wieder an die Empfindung u. s. f. abgegeben, ohne von jenem oder von dieser jemals hervorgebracht worden zu seyn? *Giebt es überall nur eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand, und nirgend eine — aus der ersten?*

Die Empfindung und die Vernunft geben uns diese Ueberzeugung aus der ersten Hand. Diese beyden Organe begründen das ganze System unserer Ueberzeugungen, und dadurch den ganzen Bau unsers geistigen Organism's. Wer auf ihren Aussprüchen zuletzt nicht ruhen kann, sondern noch entscheidendere (überzeugendere) sucht, wer ihrem Ansehen endlich nicht unbedingt vertrauen kann, sondern noch nach einer weitern Bürgschaft frägt, der bringt sich selbst um die Gewissheit und dadurch um die Bedeutung und um die Ruhe seines innern Daseyns. Sein Wissen ist eine Traumkette von Vorstellungen, die schwankend in der Luft schwebt, ohne an irgend einem Punkte befestigt zu seyn, und sein Streben ist ein

Hin-

Hinaufklettern an dieser losen Kette, ohne jemals auch nur einen Schritt aufwärts zu kommen, indem die Kette immer wieder um soviel abwärts sinkt, als er aufwärts steigt.

Was ist unser ganzes geistiges Thun und Treiben, wenn es nicht von dem Vertrauen auf Existenzen ausgeht, und in demselben sich fortbewegt? Was ist all unser Thun und Treiben ohne den Glauben an irgend ein Reelles? Und wodurch gelangen wir zu diesem Vertrauen? Wodurch leben wir zu diesem allbelebenden Glauben auf, wenn nicht durch die unmittelbaren Aussprüche der Empfindung und der Vernunft? Kann dieses ursprüngliche Vertrauen durch ein noch ursprünglicheres vermittelt, kann dieser allbegründende Glaube durch einen erst dnrch ihn einzuleitenden begründet werden? Will man den Anfang alles unsers Wissens und Thuns wieder bey einem frühern Wissen und Thun anfangen lassen? Oder giebt es da nur einen Anfang, welcher nie anfängt? Wer sich sein Vertrauen auf ein Existirendes erst durch ein anderes vermitteln lassen will, durch welches will er es? Durch sein Vertrauen auf das nicht Existirende? Er will also seinen *Glauben* an ein Reelles an seinen *Unglauben* daran, wenigstens an seinen Zweifel darüber anbinden. Hält derselbe alsdann fester? Oder kann er sich denn mit keinem Glauben begnügen, der nicht wieder an einem Wissen hängt? Man ist aber nun einmal gewohnt, nur die (durch Beweise) vermittelte Einsicht, also nur die, welche durch irgend

eine

eine andere — begründet worden ist — ein Wissen zu nennen. *Wie will er denn nun den Grund selbst wieder durch das Begründete stützen?* Wenn ihn indess nur der Name täuscht, wenn ihm das „*Wissen*" imponirender, also beruhigender klingt, als das „*Glauben*", so nenne er die erste unmittelbare Einsicht — Wissen, und die andere vermittelte — Glauben. Wirklich hat ja auch jene eine imponirendere Gewissheit, als diese. Jene hat ja ihre Gewissheit aus sich selbst; diese entlehnt sie erst von jener. Es bleibt daher schlechthin keine andere Wahl, als entweder dem unmittelbaren Zeugnisse der Empfindung und der Vernunft zuletzt unbedingt zu glauben, oder auf alles Wissen überhaupt Verzicht zu thun. *Es bleibt schlechthin keine andere Wahl, als in unserm innern Leben entweder mit einem unmittelbaren Vertrauen auf jene beyden Kräfte zu beginnen, oder überhaupt an allen unsern Kräften zu verzweifeln.* Man sollte denken, diese Wahl könne nicht schwer seyn. Sie ist es aber dem unbefangenen Menschen der wirklichen Welt auch nicht. Nur dem Menschen der Schule ist sie es.

Es ist endlich den wahrnehmenden Anlagen eigen, in der Regel ohne und selbst wider unsere Willkühr zu wirken. Sie regen sich in der Regel nicht, weil und wie wir wollen, sondern weil und wie sie müssen. Alle unsere übrigen Geisteskräfte sind mehr unserer Gewalt überlassen, und fügen sich endlich immer wenigstens grösstentheils in die Gewöhnung, die wir

ihnen

ihnen geben. Nur jene gehen im Wesentlichen unaufhaltsam ihren eigenen Gang fort, wenn sie ihn einmal angetreten haben. Nur sie kehren, wenn man sie auch unzählige Mal davon abgebracht hat, immer wieder unvermuthet in ihre alte Hauptrichtung zurück. Sie wiederholen, so sehr man sich auch dagegen setzen mag, ihre Zeugnisse doch immer wieder, und locken uns, ehe man sich dessen versieht, einen auch tausend Mal versagten Glauben ab. Will man sich nun in seinem innern Daseyn nicht selbst entgegen wirken, so beginne man mit diesen in der Hauptsache doch unbesiegbaren Kräften keinen unnützen, und endlich sogar immer verderblichen Kampf! Man bediene sich ihrer also nicht zu beliebigen Zwecken, sondern nach ihrem innern eigenthümlichen Karakter! Man nöthige sie nicht, andere Zeugnisse abzulegen, als sie ihrer Natur nach ablegen können! Man hüte sich, sie sich selbst ungetreu machen zu wollen, um sie unsern Privatabsichten anzupassen! Sie können uns zu Gefallen nicht wider sich selbst zeugen. Sie können nur entweder ganz schweigen, oder im Wesentlichen immer dasselbe aussagen. Man unterwirft sie einem widernatürlichen Zwange, wenn man sie der Willkühr unterwirft. Sie können im Wesentlichen nur unter sich selbst stehen. Man bewahre sie vor diesem zerstörenden Zwange! Unser inneres Daseyn soll sich ja leicht und natürlich in sich selbst bewegen. Was heisst das, der Empfindung und der Vernunft Zeugnisse abtrotzen zu wollen, gegen welche sie doch immer nur protestiren können? Was heisst das, ihnen Behauptun-

gen

gen aufzudringen, die sie doch immer wieder läugnen? Was heisst das, ihnen, von welchen erst alle Bedeutung kommt, irgend eine Bedeutung vorzuschreiben? Anstatt sie auf diese Weise zu zwingen, ihre Hauptzeugnisse in sich selbst zu ersticken, soll man vielmehr selbst auf ihre kleinern Aussprüche sorgfältig horchen, und anstatt ihnen in ihren wesentlichen Geschäften unsern Rath aufzunöthigen, soll man sich vielmehr von ihnen auch in weniger Wesentlichem rathen lassen. Wir achten überhaupt der von ihnen ausgehenden unwillkührlichen Regungen in uns immer zu wenig, und doch leuchten gerade darin unsere schönsten Strahlen. *Die Empfindung und die Vernunft bilden eine Art von menschlichem Instinkt physischer und höherer Art, dessen Vernachlässigung durch kein Raisonnement vergütet werden kann, indem sich alles Raisonnement an ihm immer erst orientiren muss.*

VII.

Von dem gewöhnlichen Miſsbrauche dieſer Organe.

Daſs das *Auge* nur *ſehen*, das *Ohr* nur *hören* ſoll, das findet man ſehr natürlich, und man geräth nicht in Verſuchung, von jenem zu verlangen, daſs es höre, und von dieſem, daſs es ſehe. Warum bleibt man mit ſeinen Foderungen an unſere *innern* Organe — der Natur derſelben nicht auch ſo getreu?

Gewöhnlich wird hier, beſonders, wenn man ſich recht anſtrengen will, gerade das Gegentheil gethan. Gewöhnlich werden da die zuvor berührten Funktionen unſers innern Lebens gerade denjenigen Organen aufgedrungen, welche nicht dafür gebaut ſind. Gewöhnlich ſollen die Bearbeitenden neue Stoffe liefern, und die, welche zu dieſen Lieferungen geeignet ſind, ſich auf bloſse Bearbeitung beſchränken. Was iſt z. B. gewöhnlicher, als daſs man dem Verſtande neue Eroberungen — Eroberungen von übrigens ganz unbekannten Provinzen — zu machen überträgt, indeſs man die Vernunft zwingen will, ſich auf den bloſsen mechaniſchen Anbau ſchon lange bekannter gemeiner Ländereyen zu beſchränken? Was iſt

ist gewöhnlicher, als dass der *Verstand anschauen*, und die *Vernunft* nur *denken* soll? Und ist es nicht auch etwas gar nicht seltenes, dass selbst dem Gefühle nicht blosse Auffassungen der Vernunftaussprüche, sondern Visionen übermenschlicher Objekte selbst zugemuthet werden, und der Empfindung und sogar der Vernunft nur die Wahl übrig gelassen wird, entweder ganz zu schweigen, oder bloss im Geiste dieser neuen Offenbarungen zu sprechen? Wer kennt die Erscheinungen der Sophistik und der Mystik, besonders der rohern, nicht?

Man verkehrt also die ganze Ordnung unserer geistigen Natur. Man erwartet die wesentlichsten Anregungen unsers innern Lebens von denjenigen Anlagen, die doch selbst erst von ihren Mitanlagen der ersten und auch der fortwährenden (wahrhaft belebenden und nicht bloss beunruhigenden) Anregung bedürfen. Der Verstand soll in uns neue Arten des Lebens hervorrufen, und er kann doch nur die schon anderweitig hervorgerufenen weiter entwickeln, erhöhen, befestigen. Der Verstand soll uns neue Welten aufschliessen, und er kann uns doch nur in schon aufgeschlossenen weiter herumführen. Der Verstand soll uns neue Offenbarungen mittheilen, und er kann doch nur schon mitgetheilte Offenbarungen lesen und erklären. Und so soll das Gefühl neue überirdische Gegenstände selbst ergreifen, und es kann doch nur von den Vernunftoffenbarungen darüber ergriffen werden. Das Gefühl soll uns übermenschliche Wesen selbst

zei-

zeigen, und es kann uns doch nur die Ahnungen der höhern Menschheit verkünden.

Man entzieht also unserm innern Daseyn die Basis, auf der es ruht, die unmittelbar befriedigende Bürgschaft der Empfindung und der Vernunft, und läſst es dafür ohne alle Haltung über den unendlichen Abgründen des isolirten Verstandes oder des von der Einbildungskraft geäfften Gefühles schweben, als ob es durch die Grundlosigkeit fester begründet würde. *Unfähig, sich irgend einer unbedingten Authorität unbedingt hinzugeben, giebt man sich lieber irgend einer bedingten unbedingt hin.* Man kann sich nicht entschlieſsen, den Aussprüchen der Sinne (es ist nicht zu vergessen, daſs immer nur von ihren gemeinschaftlichen, wesentlichen Inhalt die Rede ist) man kann sich also nicht entschlieſsen diesen Aussprüchen der Sinne und der Vernunft, obwohl sie sich selbst zu bewähren im Stande sind, zu vertrauen. Man vertraut daher lieber den Aussprüchen der Begriffe und der von der Vernunft losgerissenen Gefühle, welche keiner solchen Selbstbewährung fähig sind, sondern sich immer erst auf eine fremde — stützen müssen. Man kann überhaupt keiner unserer Kräfte um ihrer selbst willen vertrauen, und vertraut daher lieber einer jeden nur um einer andern Willen, folglich allen zusammen — um keiner Willen.

Man unterwirft auf diese Weise unser ganzes geistiges Leben der bloſsen Willkühr. Unsere innern Kräfte sollen alsdann nicht den Gesetzen folgen, welche ihnen ihre

ihre Natur giebt, sondern denen, die wir ihnen geben. Sie sollen nicht das leisten, was sie können, sondern das, was wir verlangen. Die Empfindung soll nicht das empfinden, was auf sie einwirkt, sondern das, was gerade unserm jedesmaligen Interesse entspricht. Die Vernunft soll nicht das aussagen, was sie weiss, sondern das, was wir gerne hören, und was wir ihr wohl gar in den Mund legen. Unsere Laune giebt unserm ganzen Innern eine erzwungene, mit sich selbst in einem steten widernatürlichen Kampfe begriffene, Erregung, und hebt dadurch den leichten natürlichen Fluss des aus sich selbst quellenden Lebens auf.

Es werden daher, wie man sieht, die Rollen, welche unsere innern Kräfte zu übernehmen haben, von uns sehr oft ganz gegen die Absichten der Natur vertheilt. Dafür wird dann aber unser inneres Leben gewöhnlich auch ein blosser Maskenbal ohne Ernst und Ordnung, ein immerwechselndes Spiel der Zufälle, nur für vorübergehende halbe Genüsse gemacht, und meistens mit einem langen Gefolge von entehrenden und peinigenden Vorwürfen hinter sich. Ist dieses aber auch anders möglich? Wenn alle wirklichen Verhältnisse gegen eingebildete ausgetauscht werden, muss alsdann nicht ein allgemeines Karneval in unserm Innern entstehen? Wenn sich der Diener, — (der Verstand) in die Rolle des Herrn (des Sinns für das Höherere, der Vernunft) — wirft, was ist natürlicher, als dass auch die Magd (die Neigung) nach

dem

dem Verhältnisse der Frau (der Freyheit des Willens) greift, und dadurch unsere ganze innere Welt in einen Tummelplatz regelloser Einbildungen und Begierden verwandelt wird?

Die gewöhnlichste und verderblichste dieser Verwechselungen unserer innern Lebensfunktionen ist die — des *Verstandes* mit der *Vernunft*. Am gewöhnlichsten sieht man in jenem, um in unsern vorigen Ausdrücken zu sprechen, eine wahrnehmende, und in dieser nur eine bearbeitende Kraft. Am gewöhnlichsten traut man nämlich dem ersten das Vermögen zu, uns neue Welten zu öffnen, indess man dieser nur das Geschäft einräumen zu dürfen meynt, in den nun geöffneten Welten das Eine und Andere für uns zu gewissen, oft sehr zufälligen, Zwecken zurecht zu richten. Am gewöhnlichsten lebt man in der Ueberzeugung, dass der Verstand erst recht eigentlich anschauen, dass er erst recht eigentlich der Welt in das Mark hineinschauen, dass er erst recht eigentlich das Geistige über dem Körperlichen wahrnehmen könne, und dass die Vernunft alsdann nur noch im Stande sey, das nun entdeckte Innere und Höhere in Reihen und Gliedern aufzustellen, und dadurch zu unserm leichtern und gefälligern Hausgebrauch in eine schnell übersehbare Ordnung zu bringen. Meistens verschmilzt man Verstand und Vernunft ganz ineinander. Es ist, wie man meynt, immer dieselbe Denkkraft, welche jetzt Verstand und ein ander Mal Vernunft genannt wird, je nachdem einem bald dieses bald jenes Wort auf die Zunge rinnt. Höchstens bezeichnet die „*Vernunft*" einen

 höhern

höhern Grad der Denkkraft, z. B. wo sie nicht bloss unmittelbar, nur durch zwey Urtheile, sondern mittelbar durch drey, schliesst, — besonders wo sie Kettenschlüsse wagt, und endlich am allermeisten, wo sie ganz *durch- und aus-denkt.*

Allein dadurch bringt man sich endlich gerade ganz um Verstand und Vernunft. Und was kann alsdann anders die Folge davon seyn, als die berührte allgemeine Anarchie in unserm Innern? Das Uebel muss um so grösser werden, je mehr bey der steigenden Kultur der einzelnen Kräfte die Thätigkeit des Ganzen zunimmt. Die Verwirrung muss immer wachsen, denn der Einfluss der leitenden Macht wird dadurch immer schwächer. *Daher die bekannte Erscheinung einer oft ungeheuern innern Verbildung bey aller äussern Bildung, einer oft ungeheuern sittlichen und religiösen Verschlimmerung bey aller intellektuellen Verbesserung, also einer immer noch seltenen eigentlichen Bildung bey aller nicht nur äussern sondern auch innern Verfeinerung.*

So lange wir der Vergiftung dieser Wurzel aller Bildung nicht entgegenarbeiten, so lange werden alle unsere Bemühungen um Kultur immer fruchtlos, im Ganzen sogar immer mehr zerstörend als wohlthätig seyn. Um aber im Stande zu seyn, diesem Radikal-Uebel, der Verwechselung des Verstandes mit der Vernunft, wovon die ganze Ansteckung unserer Kultur ausgeht, entgegen zu wirken, müssen wir vor Allem den Verstand und die Vernunft bestimmter, als es bisher gewöhnlich der Fall war, kennen.

VIII.

Was ist der Verstand?

Wir wiesen dem Verstande zuvor unter den bloss bearbeitenden Kräften unsers Geistes einen Platz an. Er macht — wenigstens bey seiner ersten bestimmten Erscheinung — selbst auf keinen höhern Rang Anspruch. Er kündigt sich da selbst nur als eine Kraft an, welche unsere innern Lebensstoffe für die Zwecke unsers Wissens zubereiten soll. *Er tritt nur als Kraft zu denken auf.* Und er wird auch, so lange das Gleichgewicht zwischen ihm und seinen Mitkräften nicht gestört ist, immer nur dafür, und für Mehr nicht, gehalten.

Allein dieses Gleichgewicht dauert gewöhnlich nicht sehr lange — selbst und (man darf wohl sagen) *besonders* da, wo viel für Kultur des Geistes gearbeitet wird. Es wird vielmehr eben durch ihn, den alsdann Vielbeschäftigten, folglich auch Vielgeübten und dadurch Vielgestärkten immer bald aufgehoben. Und dann steigert er seine Foderungen ungleich höher. Dann tritt er gewöhnlich gleich vorne hin, und erklärt sich für die erste aller unserer Kräfte, und er-

hält in der Regel auch Unterwürfigkeit für seine Anmaſsungen.

Wir müſſen alſo tiefer in ſeine Natur eingehen. Er mag uns nur ſelbſt hineinführen, und über ſich zuletzt auch ſelbſt ſein Endurtheil fällen.

Er erklärt ſich, wie wir eben hörten, für die Kraft, zu denken. Nun! *Iſt das Denken mehr, als ein Bearbeiten?* Was heiſst Denken? — Das Denken ſteht dem Wahrnehmen gegenüber. Bey dieſem verhalten wir uns leidend. Bey jenem ſind wir ſelbſtthätig. Im Wahrnehmen laſſen wir die Vorſtellungen nur ſo, wie ſie kommen, in uns hineinſtrömen. Im Denken ergreifen wir ſie ſelbſt, und geben ihnen Form und Richtung, wie ſie ihrer bedürfen. Das Wahrnehmen iſt deſswegen eigentlich nur ein *Vorgeſtelltwerden*, und erſt das Denken iſt ein *wirkliches Vorſtellen*, ein ſelbſtſtändiges *vor uns Hinſtellen*.

Das Mannichfaltige, welches von der Wahrnehmung in uns hineingelegt wird, liegt verwirrt, ohne Zuſammenhang und mehr erſtickend als belebend in uns da. Es bildet einen regelloſen Haufen von Anſchauungen, deſſen Theile in keinem organiſchen Verbande miteinander ſtehen, und welche uns daher nur durch die Laſt, mit der ſie auf uns drücken, ihr Daſeyn ankünden. Die Vorſtellungen, die ſich auf dieſe Weiſe in uns anhäuſen, ſind für uns eigentlich keine Vorſtellungen. Wir wiſſen von ihnen auſser

einer

einer dumpfen Empfindung, die uns davon durchbläht, soviel als Nichts. Wie sollten wir auch etwas von ihnen wissen? Wir werden ja durch sie sogar dahin gebracht, dafs wir von uns selbst Nichts wissen. Wir verlieren uns selbst in ihnen, denn im blofsen Wahrnehmen zerrinnnt Alles ineinander, die eine Wahrnehmung in die andere und der Wahrnehmende in die Wahrnehmung. Der ganze Zustand der blofsen Wahrnehmung ist eine lautere Ergriffenheit. Man fühlt sich nur *ergriffen*, ohne eigentlich *sich* oder das *Ergreifende* zu fühlen. Soll es dazu, zu diesem Selbstgefühl, und zu diesem Gefühl des Ergreifenden, kommen, so müssen sich die Wahrnehmungen von einander und der Wahrnehmende mufs sich von den Wahrnehmungen scheiden. Es müssen sich jene in eine gesetzliche Ordnung fügen, und dieser mufs aus seiner Verlohrenheit zur Selbstständigkeit aufstehen. Das geschieht nun durch das Denken. *Durch das Denken entwickeln wir das Gewirre zur Ordnung. Durch das Denken verbinden wir das Aggregat von Vorstellungen zu einem Organism des Wissens. Durch das Denken geben wir dem regellosen Mannichfaltigen in der Einheit unsers Bewufstseyns eine Regel. Und durch das Denken kommen wir von Aufsen zurück in uns, und finden da eine uns angehörige, von den vorgestellten Gegenständen nicht besetzte, Existenz. Durch das Denken erheben wir uns über das Vorgestellte, und treten, demselben gegenüber, in unserm eignen Daseyn auf.*

Den-

Denken heiſst alſo, ſich aus den Fluthen der Wahrnehmungen auf ſein Selbſtemporarbeiten, und ſich von daher die Wahrnehmungen, denen man zuvor unterworfen war, nun ſelbſt unterwerfen. Es heiſst, ſich aus dem Gewirre der ungebundenen äuſsern Mannichfaltigkeit in ſeine innere ſelbſtſtändige Einheit retten, und aus derſelben heraus das Mannichfaltige ſelbſt in einer Einheit verbinden. *Es heiſst, ſich dem Vorgeſtellten entgegen- und über daſſelbe hinauf- und das ſich auf dieſe Weiſe Unterworfene unter eine Regel ſtellen.*

Man verſuche, um ſich davon zu überzeugen, den Akt des Denkens, an welchem Gegenſtande man wolle, und gehe den Regungen dieſes Aktes mit ſeiner Aufmerkſamkeit nach! Es ſind in uns z. B. die Anſchauungen gewiſſer beſtimmter Wurzeln, Aeſte und Zweige ſammt ihrem Stamme nebſt unzähligen andern Wahrnehmungen dieſer und anderer Art vorhanden. Wenn wir uns nun dieſer Vorſtellungen bemächtigen, wenn wir dahin gelangen wollen, daſs nicht wir dieſen Vorſtellungen, ſondern daſs dieſe Vorſtellungen uns angehören, ſo ſuchen wir uns vor Allem aus dem Gedränge derſelben auf unſere eigene freye Exiſtenz herauszuarbeiten, dann aber ergreifen wir auch ſie (die Vorſtellungen), um ſie zu einem beſtimmten Zwecke nach einer beſtimmten Regel auszuſondern, und die einen fallen zu laſſen, die andern aber zurückzubehalten und miteinander zu verknüpfen. Wir ſuchen uns in unſerm

Innern

Innern vor Allem zu ſagen, *daſs wir ſelbſt ſind*, und dann auch noch, *daſs da vor uns ein Baum iſt.* — Was in dem angeführten Falle mit äuſsern Anſchauungen geſchieht, das geſchieht oft ſelbſt mit bloſsen Einbildungen. Es können nicht nur Vorſtellungen von wirklichen Weſen, ſondern auch von bloſsen Bildern gedacht werden. Die Operation des Denkens ſelbſt bleibt aber immer dieſelbe. Sie beſteht immer in einem Losmachen des Denkenden von dem zu Denkenden dadurch, daſs er ſich über daſſelbe erhebt, und in einem Aneignen deſſelben, dadurch, daſs er es zu ſeinem Behufe trennt und verbindet.

Das Denken ſetzt daher, wie man ſieht, immer etwas Gegebenes voraus. Das zu Denkende mag von dem Sinne, oder von dem Gefühle, oder auch nur von der Phantaſie gegeben werden. Gegeben muſs es nun ein Mal ſchlechterdings ſeyn. Wo dem Denken Nichts gegeben iſt, da hört es ſelbſt auch auf, da fängt es eigentlich nie an. Wo Nichts iſt, worüber man ſich erheben kann, wie ſoll da ein Erheben Statt haben? Und wo Nichts zu verbinden iſt, wie ſoll da verbunden werden können? Selbſt, wenn das Denken nur ſich ſelbſt denken will, muſs ihm das Mannichfaltige, woraus ſeine Thätigkeit beſteht, *gegeben* werden. Es iſt der innere Sinn, der es ihm in dieſem Falle giebt. Wer kann auch nur über das Denken — denken, wenn ihm ſein Bewuſstſeyn nicht in der unmittelbar aufgefaſsten innern Begebenheit des Denkens den Stoff dazu liefert?

Iſt

Iſt nun dieſes Erheben ſeiner ſelbſt über die vorgeſtellten Gegenſtände, und dieſes Zuſammenſtellen derſelben unter eine allgemeine Regel, — iſt dieſes Heraustreten auf ſein eigenes Daſeyn, und dieſes ausſondernde und trennende und verbindende Hinüberwirken auf ein fremdes, — iſt dieſes Ergreifen ſeiner innern ſelbſtſtändigen Einheit, und dieſes Zuſammenfaſſen einer äuſsern Mannichfaltigkeit unter jene innere Einheit mehr, als ein Bearbeiten?

Wenn Etwas davon mehr zu ſeyn ſcheinen kann, ſo iſt es das „*Erheben über das fremde Daſeyn auf ſein eigenes.*" Allein auch dabey hat das Denken, genauer betrachtet, nichts Anderes zu thun, als wegzuräumen, was dieſe Scheidung der Exiſtenzen und dieſe Erhebung der unſrigen über die fremde hindert. Eigentlich iſt es nur das Gefühl unſers Selbſt, was uns von dieſem „Selbſt" urſprünglich Kunde verſchafft, und das Denken kann durch ſeine Scheidungen mehr nicht bewirken, *als daſs wir aus den tauſend Stimmen, die in uns hineintönen, auch den Ruf vernehmen, der ſich aus uns heraushören läſst.* Das Denken kann aber dieſen Ruf nicht ſelbſt hervorbringen. Das Denken kann alſo überall nur machen, daſs wir das hören, was uns anſpricht. Es kann uns aber ſelbſt nicht beſonders anſprechen. Es kann uns auch in Anſehung unſerer Selbſt nur das hören machen, was uns aus dieſem Selbſt heraus anſpricht. Es kann uns aber auch hierin nicht aus eigenen Kräften anſprechen. Wir werden durch bloſses Denken eben

ſo

ſo wenig uns, als irgend etwas auſser uns inne. Wie wir alles Aeuſsere urſprünglich nur empfinden können, ſo können wir uns ſelbſt urſprünglich nur fühlen, und das Denken bewirkt bloſs, daſs wir dieſes Gefühles wie jener Empfindung beſtimmt bewuſst werden.

Der Verſtand iſt daher in jeder Rückſicht mehr nicht, als eine bearbeitende Kraft.

IX.

Von den einzelnen Akten des Verstandes.

Wenn ein Mal die Natur einer Kraft dargethan, und dadurch der Kreis bezeichnet ist, innerhalb dessen sie überhaupt nur wirken kann, so sollte man meynen, es müsse sich das, was von dem Karakter des Ganzen ausgesagt wird, alsdann von selbst auch von dem Karakter jedes Theils verstehen. Eine einzelne, wenn gleich noch so angestrengte Handlung kann ja auch nicht mehr vermögen, als die Kraft überhaupt vermag.

Allein der Verstand, welcher die Gültigkeit dieses Gesetzes für alle anderen Kräfte anerkennt, überredet sich gar zu leicht, es verhalte sich nicht so in Ansehung seiner, und er müsse, wenn er sich auf's Aeusserste anstrenge, doch wohl etwas mehr zu leisten im Stande seyn. So vergisst er, dass auch die höchste Anstrengung von dem niedrigsten Akte einer und derselben Kraft immer nur dem Grade nach unterschieden sey.

Doch! Man betrachte jeden seiner einzelnen Akte insbesondere, um zu sehen, ob einer darunter im Wesentlichen mehr leisten könne, als die andern!

Die

Die eigenthümliche Funktion des Verſtandes beſteht nach dem Vorgehenden darin, daſs er in ein gegebenes Mannichfaltiges Einheit des Bewuſstſeyns bringt. Hier ſind nun drey Fälle möglich. Das gegebene Mannichfaltige kann erſtens aus bloſsen noch nicht gedachten Anſchauungen beſtehen. Er ſoll ſie nun eben erſt zu denken anfangen. Sein Denken heiſst in dieſem Falle *begreifen* (Begriffe bilden). — Das Mannichfaltige kann aber zweytens aus ſchon gedachten Anſchauungen, aus Begriffen, beſtehen. Er ſoll in und mit ihnen weiter fortdenken. Er ſoll nämlich auch das Mannichfaltige mehrerer Begriffe wieder in *Ein* Bewuſstſeyn bringen. Sein Denken wird nun *Urtheilen* genannt. — Das Mannichfaltige kann endlich drittens ſelbſt wieder aus dieſen durch fortgeſetztes Denken vereinigten Begriffen, aus Urtheilen, beſtehen. Der Verſtand ſoll nun in und mit ihnen ganz ausdenken. Er ſoll Alles zuſammen, Angeſchautes, Gedachtes und Wiedergedachtes neuerdings in *Ein* Bewuſstſeyn bringen. Sein Denken erhält jetzt den Namen „*Schlieſsen*". Der Verſtand kann alſo begreifen, urtheilen, ſchlieſsen, Das iſt aber auch Alles, was er kann.

Kann er nun durch einen dieſer Akte weſentlich mehr, als durch die andern? Durch welchen? Durch den Akt des Begreifens? Wenn er begreift, oder Begriffe bildet, ſo verbindet er, wie wir fanden, ein gegebenes Mannichfaltiges in *Einem* Bewuſstſeyn. Dieſes iſt aber mehr nicht, als wir von ſeiner Natur über-

haupt

haupt schon kennen lernten. — Thut er mehr, wenn er urtheilt? Auch da verbindet er wieder nur ein Mannichfaltiges in *Einem* Bewufstseyn. Dafs er sich hier das Mannichfaltige, was er behandelt, für diese weitere Behandlung vorher schon durch seine Thätigkeit zugerichtet, also das zuvor blofs Gegebene jetzt in ein zum Theil Selbstgemachtes verändert hat, thut Nichts zur Sache. Die Grundlage, auf welcher er arbeitet, ist doch immer nur ein *Gegebenes*, und seine ganze Arbeit besteht also immer blofs in einer fortgesetzten Modifikation dieses Gegebenen. — Und was thut er endlich, selbst wenn er schliefst? Er thut auch da nichts Anderes, als dafs er noch mehreres und ein schon weiter fortbearbeitetes Mannichfaltiges immer wieder in *Einem* Bewufstseyn verbindet, um endlich Alles überhaupt verbunden zu haben. Er thut also auch da nichts Anderes, als dafs er dasjenige, was er in seinen vorigen Akten anfieng und fortsetzte, nun zur Vollendung bringt. Allein er macht sich defswegen auch hier von dem *Gegebenen* nicht los, sondern ist immer noch im blofsen Bearbeiten desselben begriffen. Er arbeitet es jetzt zu seinen Zwecken nur ganz aus.

Sein ganzes Thun besteht daher immer nur darin, Einheit des Bewufstseyns zu bringen in ein *gegebenes* Mannichfaltiges, — immer umfassendere, und endlich allumfassende Einheit, — Einheit zuerst in die Anschauungen, dann in die daraus gemachten Begriffe, und endlich selbst in alle auch aus diesen entstandenen Urtheile und Schlüsse.

Dieser

Dieser in allen Akten sich selbst gleichbleibende Karakter des Verstandes zeigt sich auch dadurch, daſs sich jeder dieser Akte bey genauerer Ansicht offenbar als ein *Urtheilen* ankündigt. Was ist das Begreifen oder Begriffe bilden anderes, als ein Urtheilen über Anschauungen? Und was ist das Schlieſsen anderes, als ein Urtheilen über Urtheile? Ohne Urtheil gelangt man zu keinen Begriff und zu keinen Schluſs. Jener ist nur die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Anschauungen, — dieser — nur die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Urtheile, jeder also selbst ein Urtheil.

Was vermag daher der Vorstand auch in seiner höchsten Anstrengung? Was vermag er durch seine Schlüsse, auf welche er in seinen Anmaſsungen am Meisten pocht? Vermag er jemals mehr, als den Faden unsers Bewuſstseyns um irgend einen *gegebenen* Stoff herum zu spinnen? Er kann ihn zwar immer feiner und länger, er kann ihn endlich so fein und so lange ausspinnen, daſs er Alles, auch das schon einmal und öfter Ueberſponnene, nun neuerdings und mit *Einem* Zuge umfaſt. Aber mehr als dieses kann er nie. Sich zuerst ein Mannichfaltiges selbst herspinnen, um Etwas zu haben, was er dann weiter fort umweben könnte, das ist ihm unmöglich, so unmöglich, daſs er es sich da, wo es ihm die wirklichen Anschauungen zunächst versagen, immer erst noch — wenigstens von den Einbildungen mittelbar geben lassen muſs. Oder wer ist im Stande, über Nichts zu denken? „*Aber über ein bloſs Gedachtes*, *wird man einwenden*, *kann*

doch

gedacht werden, und dieses ist dann weder ein Angeschautes, noch ein Eingebildetes, und doch kein Nichts". Wenn dieses blofs Gedachte keine gedachte Anschauung oder Einbildung, sondern durch und durch *nur ein Gedachtes, dem ewig nur wieder ein Gedachtes als Stoff unterliegt*, seyn soll, so ist es das wahre Nichts, und es kann darüber nicht gedacht werden. Dem Denken zuletzt ein Angeschautes als Stoff zu unterlegen, also dem Verstande in der Anschauung zuletzt eine Basis geben, auf welcher er feststehen kann, ist so unvermeidlich, dafs selbst unsere neuesten Idealisten, welche bekanntlich die konsequentesten und darum auch die unbarmherzigsten Zerstörer aller Stoffe sind, den Verstand doch zuvor *anschauen* lassen, ehe sie ihm zu *denken* gestatten. Er darf zwar (was auch ganz in der Ordnung ist) nur intellektuell, d. i. nur durch die Brille, die sie ihm besonders dazu schleifen, schauen. Allein genug! *Er darf — er mufs doch vor Allem — schauen.*

X.

X.

Ueber den innerſten Karakter des Verſtandes.

Es ſcheint indeſs doch noch ein Ausweg übrig, auf welchem der Verſtand ſeine Anmaſsungen zu retten hoffen dürfe. Wenn er nämlich auch zugeſtehen muſs, daſs er ſich mit ſeiner Thätigkeit nur an *gegebene* Gegenſtände machen kann, ſo will er wenigſtens an dieſen *gegebenen Gegenſtänden nicht gegebene Seiten* entdecken können, und er beruft ſich in dieſer Hinſicht auf ſeine bekanntlich gröſsere Kraft, mit der er im Stande ſeyn müſſe, ungleich gröſsere Dinge auszuführen, als z. B. die Empfindung, von welcher ihm Gegenſtände gegeben werden. Ueberhaupt genommen, hat er auch Recht. Er kann in gewiſſer Hinſicht mehr, als die wahrnehmenden Kräfte. Er kann an dem Gegebenen ein in gewiſſer Hinſicht nicht Gegebenes, z. B. an dem Verwirrten die Ordnung, an dem Dunkeln das Deutliche, u. d. gl. er kann alſo daran in gewiſſer Hinſicht neue Seiten — aber wie man ſieht — doch nur *Auſsenſeiten*, und nur *in gewiſſer Hinſicht neue* Auſsenſeiten bemerken. Allein er verdreht dieſes für ihn günſtige Urtheil bald zu einem bloſsen Vorurtheil Wir ſollen glauben, daſs er, der Scharfſichtige, an den

gege-

gegebenen Gegenſtänden auch ein *in jeder Hinſicht* nicht Gegebenes, daſs er daran ganz neue Seiten, daſs er *mehr als bloſse Auſsenſeiten*, nämlich auch innere neue *Beſchaffenheiten*, daſs er alſo eigentlich ſelbſt *neue Gegenſtände* entdecken könne. Er will uns alſo überreden, daſs er Dinge zu ſehen im Stande ſey, wovon den wahrnehmenden Kräften, der Empfindung und der Vernunft gar nicht träume. Und ſomit wäre dann ſeine Eminenz über dieſe allerdings wieder geſichert.

Um aber in dem eben berührten Sinne *mehr* zu vermögen, als die wahrnehmenden Kräfte, müſste er vor Allem wenigſtens auch *ſo viel*, wie dieſe, müſste er alſo unmittelbar auffaſſen können. Kann er dieſes? Kann er unmittelbar vor die Gegenſtände hintreten, und *ſie ſelbſt* ergreifen? Die Antwort ergiebt ſich eigentlich ſchon aus dem Vorgehenden. Wir wollen aber, um ſie noch einleuchtender zu machen, noch tiefer in ſeine Natur eingehen.

Worin beſteht ſein innerſter, tiefſter Karakter? Man durchgehe ſeine Akte, und ſuche die innerſte Regung auf, durch welche er zu jedem derſelben gelanget!

Was thut er, wenn er Begriffe bildet? Er trennt das Verſchiedene, welches ihm in dem gegebenen Mannichfaltigen vorliegt, von dem Gemeinſchaftlichen, läſst jenes fallen, und behält nur dieſes

zurück.

zurück. Bildet er ſeine Begriffe eben erſt aus den Anſchauungen, ſo hat er die berührte Funktion in Rückſicht ihrer beyden Beſtandtheile zu verrichten. Bildet er aber aus Begriffen ſelbſt wieder höhere, ſo iſt die eine Hälfte dieſer Funktion, das „*Zurückbehalten*“ immer ſchon geſchehen, und er braucht ſich eigentlich nur auf die andere, auf das „*Fallenlaſſen*“ zu beſchränken. Im Grunde iſt gerade dieſes „*Fallenlaſſen*“ ſtäts ſeine Hauptverrichtung, indem ihm erſt dadurch auch ſein Zurückbehalten möglich wird. Er kann nur durch ſein Wegwerfen zu ſeinem Zuſammenfaſſen kommen, denn er kann nichts anders zuſammenfaſſen als lauter Gemeinſames, und wie will er zu lauterem Gemeinſamen gelangen, als dadurch, daſs er alles Unterſcheidende entfernt? *Sein „Begriffe bilden“ oder Begreifen iſt daher nichts anderes, als ein Entfernen der Unterſchiede, und ein Auf- und Zuſammenfaſſen des Gemeinſamen durch dieſes Entfernen der Unterſchiede.*

Iſt ſein Urtheilen nicht daſſelbe? Er verrichtet, wenn er urtheilt, die vorige Funktion nun zum Behufe der Beſtimmung des *Verhältniſſes* der Begriffe, wie er ſie zuvor zum Behufe der *Bildung* der Begriffe verrichtet. Er thut alſo wieder nichts anderes, als daſs er das Unterſcheidende fallen läſst, und nur das Gemeinſchaftliche zurückbehält. Was iſt ſein Verbinden von Subjekt und Prädikat im bejahenden Urtheile anderes, als ein ſolches Wegwerfen des Ungleichen, und ein ſolches Zuſammenfaſſen bloſs

des Gleichen? Was ist selbst sein Trennen im verneinenden Urtheile anderes, als dieses? Auch in diesem letzten bleibt er sich ja darin getreu, daſs er nur das Gemeinsame behält, nachdem er alles Unterscheidende weggeworfen hat. Er behält deſswegen hier von dem Prädikat gar nichts mehr für sein Subjekt zurück, weil dasselbe gar nichts Gemeinsames damit hat. *Es ist daher auch das Urtheilen nur ein Entfernen der Unterschiede, und ein Auf- und Zusammenfassen des Gemeinsamen durch dieses Entfernen der Unterschiede.*

Dasselbe gilt endlich auch von den Schlüssen. Die Schlüsse sind nichts anderes als Urtheile über Urtheile. Der Verstand setzt daher auch in ihnen nur dasjenige fort, was er in den Begriffen anfängt. Er wiederholt auch in ihnen nur dieselbe Funktion des *Entfernens der Unterschiede, und des Zusammenfassens der gemeinschaftlichen Merkmahle durch jenes Entfernen der Unterschiede* — jetzt zum Behufe der Bestimmung des Verhältnisses von Urtheilen, wie zuvor — von Begriffen oder Anschauungen.

Das ganze Thun des Verstandes ist daher in seiner innersten Faser immer und überall nur ein Fallenlassen, und ein Zurückbehalten durch dieses Fallenlassen, — nur ein Entfernen, und ein Auf- und Zusammenfassen durch dieses Entfernen, — folglich nur ein Zurückführen (Reduziren) des vermischten Unterschiedenen und Gemeinsamen auf das reine Gemeinsame, — nur ein

Auf-

Aufheben der Unterschiede (Indifferenziren); nur ein Abkürzen des Vielen zu Einem — ein lauteres Gleichmachen, Gleichsetzen, und wenn es gleich überdiess auch noch ein Verbinden des Entfernten mit dem Zurückbehaltenen, ein Vereinigen des Vielen mit dem Einem, ein Ergänzen (Integriren) des Zerstückelten ist, so ist es dieses nur durch jenes (Entfernen und Reduziren) und nur nach demselben, und das Entfernen und Reduziren ist immer das Erste, Nächste, Eigentlichste, was geschieht, und was von dem Verstande nie unterlassen wird. Das Ergänzen hingegen unterläfst er öfter. Hierin vergifst er sich manches Mal. Nur das Indifferenziren und Gleichmachen ist ihm so geläufig, dafs er sich damit sogar an die Grundunterscheidung wagt, durch die er sich selbst von seinem Gegenstande trennen mufs, um sich darüber erheben, und auf ihn als auf sein Objekt herabsehen zu können. *Defswegen sucht uns eben er, der uns doch aus der Verwechselung oder Verschmelzung mit den übrigen Gegenständen zuerst selbst heraushebt, in dieselbe zuletzt auch wieder hineinzureden.* Wir sollen ihm zuletzt glauben, dafs wir und die Gegenstände Eins sind, nachdem wir erst durch ihn anfangs nur inne wurden, dafs wir und diese Gegenstände zweyerley sind. Er mufs aber auch eben so nothwendig zu jenem zu überreden suchen, als er uns von diesem zu überzeugen bestimmt ist. Er kann uns von dieser Zweyheit nur dadurch überzeugen, dafs Er uns durch sein Entfernen der Unter-

schiede zuerst auf diese Unterschiede selbst aufmerksam macht. Er überredet uns also endlich auch leicht von jener Einheit, indem er sein Entfernen bis zur Vollendung fortsetzt, wo dann überhaupt kein Unterschied mehr, sondern lautere Einheit und *Dieselbigkeit* (Indentität) Statt hat. Wir vergessen über seiner Methode seinen Zweck, und betrügen uns über seiner Anstrengung um das eigentliche Resultat derselben. Wir glauben in jener selbst schon dieses zu finden. Er zeigt uns freylich immer nur Eins und Dasselbe, als die Ausbeute, derer er sich bemächtigt hat, aber er zeigt es uns ja *nur von einem Verschiedenen, das er wegwarf.* Wir bleiben aber — besonders wenn wir uns recht anstrengen, sehr oft bey dem ersten allein stehen, und erinnern uns des zweyten nicht mehr, und da verschwindet uns dann durch ihn endlich Alles bis auf das Eine und Ebendasselbe. Er kann uns zunächst nichts anders, als nur dieses *vorzeigen*, denn alles andere kann er zunächst nur *fallen lassen.*

Betrachten wir nun dieses „Fallenlassen und Zurückbehalten," dieses „Entfernen und Indifferenziren" noch genauer, so finden wir, daß es eigentlich nichts anderes als *ein Auffassen der Verhältnisse von Entgegensetzungen* sey. Das Fallenlassen, Trennen, Entfernen, ist das Auffassen der *Entgegensetzungen* — das Behalten, Indifferenziren, Indentifiziren — das Auffassen *der Einheit dieser Entgegensetzungen.*

Die-

Dieſes Auffaſſen von Verhältniſſen iſt aber nur dadurch möglich, daſs die Aufmerkſamkeit des Auffaſſenden von der einen Entgegenſetzung auf die andere übergeht, und von dieſer wieder auf jene zurückkehrt. Es ſoll ja jede, aber nicht bloſs für ſich, ſondern *immer nur in Beziehung auf die andere* betrachtet werden, weil jede auch nicht für ſich, ſondern nur in Beziehung auf die andere eine *Entgegenſetzung* iſt. Dieſes beſtändige Hin- und Hergehen der Verſtands-Thätigkeit, und dieſes beſtändige Zurückſehen derſelben von einem auf das andere andere Gegenüberſtehende heiſst Reflektiren. *Der Verſtand kann alſo im Grunde nichts, als reflektiren.* Der Akt der Reflexion iſt ſeine innerſte weſentlichſte Funktion, der Grundkarakter aller ſeiner übrigen Funktionen. Ein Reflektiren iſt ſein Trennen. Er kann nur das abſcheiden, was er in verſchiedenen Gegenſtänden — reflektirend — verſchieden findet. Ein Reflektiren iſt ſein Behalten. Er kann nur das zuſammenfaſſen, was er in verſchiedenen Gegenſtänden — reflektirend — einig findet.

Daraus ergiebt ſich, daſs der Verſtand nie ſeinen Gegenſtand ſelbſt und allein, ſondern immer nur die Beziehung deſſelben auf einen andern ſieht. Er kann ja nie bloſs gerade vor ſich hin auf ein einziges vorliegendes Objekt, ſondern immer nur zurück auf ein anderes, demſelben gegenüberliegendes ſehen, womit jenes durch irgend ein Verhältniſs zuſammenhängt. Er kann eigentlich auf *keines von beyden Ob-*

jekten

jekten selbst, weder gerade hin noch zurück, sondern immer nur dazwischen hinein auf die *Beziehung* sehen, in welcher sie durch ihn miteinander kommen. Er kann daher, genau genommen, gar nicht diejenigen Gegenstände, *welche an und für sich sind*, sondern nur diejenigen sehen, *die er erst selbst hervorbringt durch sein Trennen und Vergleichen, durch sein Auseinander- und Zusammenstellen, durch sein Indifferenziren und Identifiziren.* Er kann nur sehen die von ihm durch Sektion und Kombination eingeleiteten Verhältnisse, die von ihm durch Zusammenstellung hervorgerufenen Abwechselungen von Licht und Schatten, die von ihm durch Gegeneinanderhaltung bewirkten Strahlenbrechungen. Er kann überall nur das durch ihn geschaffene *Ideelle* (ich möchte lieber sagen „Intellektuelle"), und nirgends das den Gegenständen angehörige *Reelle* sehen. Was er auch von diesem selbst auffassen mag, — er kann es nie rein, sondern immer nur auf seine Weise idealisirt (intellektualisirt) also verändert, d. i. *nur so, wie es nicht ist*, auffassen.

Alle seine Produkte sind Allgemeinheiten. Er kann von keinem Gegenstande etwas anderes, als etwas Allgemeines (Etwas, das für alle Gegenstände desselben Kreises gehört) aussagen. Er kann uns selbst von jedem Individuum nichts Anderes aussagen, als was mehreren Individuen (nämlich allen eines etwa nur sehr kleinen Kreises) zukommt. Das eigentlich Individuelle, das einem Einzigen Angehörige, kann

er

er uns nie nennen. Er kann immer und überall nur das Allgemeine, das, was allen Gliedern eines gewissen grofsen oder kleinen Bezirkes angehört, vorzeigen. Sein Thun ist ein ewiges *Verallgemeinen* (generalisiren, universalisiren). Er mufs alle seine *Prädikate* verallgemeinen. Er kann von keinem Gegenstande etwas anderes behaupten, als was er wenigstens von noch einem ihm gegenüberstehenden auch behaupten kann. Er mufs eben so selbst alle seine *Subjekte* verallgemeinen. Er kann von keinem Objekte, in wieferne es dieses einzige ist, das es an nnd für sich ist, Etwas behaupten. Er ist dieses erst in soferne im Stande, als dasselbe eines der mehrern Objekte wird, die eigentlich blofs *für* ihn sind, weil sie nur *durch* ihn sind.

Und eben das ist nun der Hauptpunkt in den Verstandes-Operationen, der aber gewöhnlich vergessen wird. *Der Verstand weifs nur das, was er sich macht.* Es ist kein wirkliches, genau so irgendwo aufser ihm vorhandenes Prädikat, was er ausfagt. Es ist nur ein von ihm gemachtes, und darum auch nur in ihm vorhandenes. Und es ist kein wirkliches, genau so aufser ihm vorhandenes Subjekt, wovon er etwas ausfagt. Es ist gleichfalls nur ein von ihm gemachtes, und darum wieder nur in ihm vorhandenes. Was sind alle die Allgemeinheiten, welche und von welchen er redet, und auch einzig reden kann? *Wo ist z. B. der Mensch (als Gattung), von welchem er spricht, und wo — die Vernunft (auch als*

Gat-

Gattung) *die er ihm zuſpricht?* Einen Franklin, einen Neuton, u. ſ. w. giebt es wirklich. Aber jener Gattungs-Menſch iſt auſser dem Verſtande nirgends vorhanden. So finden wir auch einzelne vernünftige Weſen, d. i. Perſonen wieder wirklich. Aber eine allen dieſen Perſonen gemeinſame allgemeine Vernunft finden wir auſser ihrem Erzeuger, dem Verſtande, gleichfalls nirgends. Und ſo verhält es ſich mit allen ſeinen Allgemeinheiten. Sie ſind insgeſammt nur Strahlenbrechungen, welche er bewirkt, keine wirklichen auſser ihm vorhandenen Gegenſtände, nicht ein Mal getreue, von dieſen Gegenſtänden ſelbſt gerade und getreu ausſtrahlende Bilder. *Sie ſind insgeſammt nichts Reelles, weder das Reelle ſelbſt, noch eine reelle Kopie des Reellen, ſondern nur eine ideelle Zeichnung davon. Sie ſind weder die Sache ſelbſt, noch ihr Modell, ſondern nur ihre Schrift, aber keine mahlende, eine bloſse Hieroglyphen- und Buchſtabenſchrift.*

Ja! Unſere geiſtigen Schriftzüge ſind ſie, und mehr nicht. Wir ſchreiben uns damit in unſerm Innern nur auf, was uns ſonſt gleich wieder verlohren gienge. Man weiſs, wie ſich das Wort zum Begriffe verhält. So ohngefähr verhält ſich auch der Begriff zur Sache Er bezeichnet ſie nur. Er iſt ſie aber nicht. Er iſt nichts von ihr, als eben nur das Zeichen. Er iſt nicht ein Mal ihr Abdruck. Er hat mit ihr ohngefähr nur die Aehnlichkeit, welche z. B.

der

der Oelzweig mit dem Frieden, das Wort „Donner" mit dem wirklichen Donner hat. Wir entfernen uns also durch ihn von der Sache, und ſtellen zwiſchen ſie und uns nur das Schild, worauf dieſe nicht ein Mal gemahlt, ſondern bloſs geſchrieben iſt. Wir kommen durch ihn aus der unmittelbaren Berührung mit den Dingen heraus, und laſſen uns dafür über ſie mit uns ſelbſt nur in ein Geſpräch ein, treten eigentlich mit uns ſelbſt gar nur in eine Korreſpondenz. Wir können nun ein Mal nicht anders, als ſo, darüber zum Bewuſstſeyn kommen. Wir können nun ein Mal das Reelle nur ideell, *alſo das, was iſt, nur durch das, was nicht iſt, das Beſondere, was allein das wirkliche Wahre iſt, nur durch das Allgemeine, was nur eine von uns gemachte Wahrheit iſt,* kennen lernen. Wir können uns deſſen, was uns die Wahrnehmung liefert, nur dadurch bewuſst werden, daſs wir Etwas davon aus dem Bewuſstſeyn fallen laſſen. Das Beſondere der Wahrnehmung muſs durch den Verſtand erſt zu einem Allgemeinen zuſammengeſchnitten werden, um für unſer Bewuſstſeyn zu paſſen. Unmittelbar und unverändert haftet es darin nicht. Es muſs erſt mittelbar und verwandelt erſcheinen, wenn es Platz greifen ſoll.

Wie will denn aber nun der Verſtand ſolchergeſtalten ſeine Anmaſsungen gegen die wahrnehmenden Kräfte rechtfertigen? Wie will er denn bey dieſer Beſchaffenheit ſeiner innerſten Natur jemals dieſe Kräfte im Wahrnehmen übertreffen? Er, der zunächſt nur

für

für das Nichtreelle gebaut ist, will das Reellere finden? Er, der zunächst das Reelle nur idealisiren (intellektualisiren) kann, will dasselbe für uns erst recht realisiren? Er, der das Besondere nur verallgemeinen kann, will das eigentlich Besondere erst recht entdecken? Doch, nein! Er will das im Grunde nicht. Er will uns nur bereden, dass sein Nichtreelles erst das Reellere, dass sein Idealisiren erst das rechte Wahrnehmen (Percipiren), dass sein Allgemeines ungleich wirklicher, als das einzige wirkliche Besondere sey.

Man sieht also, der Verstand kann auch an den gegebenen Gegenständen keine nicht gegebenen *Eigenschaften*, welche *in* denselben wären, sondern nur *Beziehungen*, welche blofs *an* denselben sind, bemerken. Er kann immer und überall nur Allgemeinheiten bemerken, und Allgemeinheiten sind keine innern Eigenschaften, sondern nur äufsere Beziehungen innerer Eigenschaften. Er mag sich daher anstrengen, wie er will, in diese selbst dringt er doch nie ein. Er ist unwiederruflich in den Kreis von jenem gebannt. Er kann schlechthin nichts anderes, als anatomiren. Er kann also auch bey der gesteigertsten Thätigkeit schlechthin nur darauf kommen, worauf man bey allen Sektionen einzig kommen kann, auf die *Oberflächen* kleinerer und immer kleinerer Bestandtheile, aber *nie auf das innere Wesen* dieser Theile, — also auf *neue Aufsenseiten* der Wesenheit, aber nie auf *neue Wesenheiten* selbst. Er kann daher nur

in

in die *Verhältnisse* der Dinge immer tiefer eindringen, aber nie in die *innere Natur* derselben selbst. Er kann in diese so wenig eindringen, dass er (allein) sich von derselben vielmehr gerade nur so sehr entfernen kann, als er sich derselben zu nähern meynt, und dass er sich von ihr endlich ganz verlieren muss, wenn er bey ihrem Mittelpunkte angelangt zu seyn glaubt. Es ist bekannt, wie der *isolirten* Spekulation, welche sich der Alleinherrschaft und dadurch des Despotism's über Empfindung und Gefühl anmasst, die Sache immer mehr entschwindet, bis ihr zuletzt *Nichts, als das Wort*, davon übrig bleibt. — In das Wesen der Dinge, in das, was als Eigenschaft im Innern derselben waltet, und nicht bloss als Beziehung am Aeussern hangt, dahinein können uns nur die wahrnehmenden Anlagen unter der Leitung des Verstandes führen. Da haut und schneidet sich der Verstand allein schlechterdings nie hinein. *Wer das Licht nie gesehen, die Tugend in sich nie vernommen hat, dem wird kein Raisonnement jemals die innere Beschaffenheit, das Wesen des Lichtes und der Tugend aufschliessen.* Alle Beschreibungen, Erklärungen, Deduktionen und Beweise darüber werden für ihn ewig nur Worte ohne Bedeutung bleiben. Der Verstand kann also zwar unsere Kenntniss von dem Innern, von dem Wesen der Dinge *ordnen, reinigen, erhellen, negativ begründen* (d. i. die Hindernisse

in

in der Ansicht desselben entfernen). Aber einführen in dieselbe, folglich sie positiv begründen, uns das innere Wesen irgendwo, *auch nur in einem einzigen Punkte*, *unmittelbar* aufschliessen, das kann er nicht. Das können nur unsere wahrnehmenden Anlagen.

XI.

Also kann der Verstand nicht anschauen.

Die Schlussfolgen aus den vorgehenden Vordersätzen ergeben sich zwar von selbst. Auch wurden sie zuvor *bestimmt* genug berührt. Sie müssen aber, um auch *lebhaft* genug berührt zu seyn, noch ausführlicher vorgelegt werden. Man vergisst ihrer sonst bey dem noch immer sehr allgemeinen Vorurtheile für die Anmassungen des Verstandes gar zu leicht wieder.

Die berührten Schlussfolgen sind: „*Der Verstand kann Nichts unmittelbar, sondern Alles nur mittelbar ergreifen. Er kann zu keinem Gegenstand selbst, sondern nur zu seinen Beziehungen hin. Er kann nicht wahrnehmen, sondern nur bearbeiten.*"

Man sieht die Richtigkeit dieser Schlussfolgen ein, und gesteht dann dem Verstande doch hundert Mal wieder Eigenschaften zu, welche denselben geradezu widersprechen. Man giebt zu, dass er zu den Gegenständen unmittelbar nicht *hintreten* könne. Aber man glaubt dann doch wieder, dass er unmittelbar

wenig-

wenigſtens *hinzuſehen* im Stande ſey. Man giebt zu, daſs er eigentlich nur zu *denken* vermöge. Aber man meynt dann doch wieder, daſs er uneigentlich auch *anſchauen* könne. Sein Anſchauen ſey nämlich, glaubt man, freylich kein gemeines, ſinnliches, aber ein eigenthümliches, höheres, z. B. ein intellektuelles, mithin dann doch ein Anſchauen.

Allein das Anſchauen iſt nach demjenigen, was wir über ſeine Natur wahrnahmen, ſchlechterdings nicht ſeine Sache, in keinem Falle, unter keiner Beſchränkung, mit keiner Modifikation. Man mag daſſelbe noch ſo ſehr beſchneiden, verfeinern, und wie immer modifiziren, die *Unmittelbarkeit* kann man demſelben doch nie nehmen. *Und wie will man denn dieſe mit der dem Verſtande weſentlichen Mittelbarkeit vereinigen?* Wie will man es anſtellen, den Verſtand an den Gegenſtänden *zugleich mittelbar und unmittelbar* thätig ſeyn zu laſſen? Oder ſoll er nur bis auf einen gewiſſen Grad zu ſeinen Regungen einer Vermittelung bedürfen, und höher hinauf ſich ohne dieſe Dazwiſchenkunft regen können? Das heiſst aber alsdann: „*Soll er nur bis auf einen gewiſſen Punkt Vsrſtand ſeyn, uud weiter hinaus Empfindung oder Gefühl werden können?*

Dem Verſtande das Anſchauen dadurch anpaſſen zu wollen, daſs man es zu einem eigenthümlichen (von dem ſinnlichen verſchiedenen) modifizirten, heiſst, *der bedrohten Sache durch ein Wort zu*

Hilfe

Hilfe kommen wollen. Was soll eine Eigenthümlichkeit bedeuten, die nur neben einer zerstörenden Wesenheit Statt finden kann? Eine Eigenthümlichkeit, durch welche die Wesenheit aufgehoben wird. Eine Eigenthümlichkeit ohne irgend eine Wesenheit? Und ist ein intellektuelles Anschauen etwas anderes, als ein nach der Weise des Verstandes organisirtes Auffassen, d. i. ein *mittelbar unmittelbares Ergreifen*, ein *denkendes Anschauen*, ein Wort ohne Inhalt, ein Wort mit einem Widerspruche zum Inhalt?

Unser Verstand kann weder sinnlich, noch intellektuell anschauen, d. i. weder auf eine uns mögliche, noch auf eine uns ohnehin schon unmögliche Art. Er kann gar nicht anschauen. Er kann Nichts ausser sich anschauen, denn er kann nicht aus sich hinaus und zu irgend etwas Aeussern unmittelbar hin. Es ist zwischen ihm und dem Aeussern ewig eine unübersteigliche Kluft. Er kann nicht ein Mal sich selbst anschauen, denn er kann eben so wenig in sich selbst unmittelbar hinein, als er aus sich zu einem Aeussern unmittelbar hinaus kann. *Es ist auch er selbst von sich selbst durch eine ewige Kluft getrennt.* Es kann er selbst nur durch den innern Sinn vor sich selbst aufgeführt werden. Er kann daher schlechthin nicht anschauen. Nicht ein Mal das Anschauen kann er anschauen. Er kann schlechthin nur denken. Er kann schlechthin das Angeschaute nur trennen, verbinden, u. s. f. Er kann also schlechthin Nichts

ursprüng-

ursprünglich inne werden, nicht ein Mal seine eigene Weise thätig zu seyn. Er muss selbst von dieser erst anderswoher Erkundigung einziehen. Wissen wir von unserm Denken *nur durch unser Denken*, d. i. nur durch unser Urtheilen und Schlüssen, — nur durch Spekulation, oder durch ein unmittelbares Wissen; durch den innern Sinn?

Der Verstand weiss daher aus sich allein Nichts. Alles, was er weiss, das weiss er nur anderswoher. Er kann überall nur vom „*Hörensagen*" sprechen. Als Augenzeuge kann er nie auftreten. Er kann zwar den Inhalt der fremden Zeugnisse ordnen und sichten, also erklären. *Aber ihn abändern hiesse — ein eigenes Zeugniss geben, und das kann er nickt.* Er kann, wie wir hörten, nicht ein Mal über sich selbst so ein erstes entscheidendes Zeugniss ablegen. Er muss zuletzt für sich selbst und für seine eigene Weise den innern Sinn Bürgschaft leisten lassen. *Nicht er mit seinen Deduktionen, sondern unser unmittelbares Bewusstseyn ist es, was uns von seinem Daseyn in uns, und von der Nothwendigkeit, so thätig seyn zu müssen, wie er thätig ist, überzeugt.*

Diese Abhängigkeit des Verstandes in seinem Wissen äussert sich sehr bestimmt durch die eigene Art, dieses sein Wissen zu rechtfertigen. Er muss überall, wo er Glauben erhalten will, *beweisen. Auf sein blosses Wort glaubt man ihm nie.* Er muss immer aufzeigen können, wie er zu diesem Wort gekommen

ist.

ist. Und da befriedigen dann alle seine Berufungen auf sich selbst nicht. Er muss zuletzt immer eine fremde Authorität anführen, um uns ganz zu beruhigen. Selbst da, wo er sich auf die Undenkbarkeit eines Gegenstandes, also gewissermaßen auf seine eigene Natur, beruft, ist es *nicht er*, sondern wie wir hörten, *der innere Sinn*, der uns diese Undenkbarkeit verbürgen kann. Will er selbst wo immer die letzte Bürgschaft übernehmen, so bringt er uns um alle wahre Bürgschaft, und stürzt uns in eine endlose Ungewissheit. Wir müssen ihn immer um den Grund seiner Behauptung fragen, und er antwortet uns immer nur wieder mit einer ebenfalls erst zu begründenden Behauptung, und so wird dann des Fragens und Antwortens kein Ende. Er weiss sich zwar zuletzt gewöhnlich noch zu helfen. Er wagt nämlich etweder einen Gewaltstreich, und verläugnet sich bey seiner ersten Behauptung selbst, indem er unverständig anfängt, um alsdann verständig fortfahren zu können, uns zumuthend, *ihm nur Eines ohne Beweis zu glauben, worauf er uns dann alles Uebrige sattsam beweisen wolle.* Oder er sagt uns, wenn wir uns dazu nicht bequemen wollen, endlich geradezu, dass uns nun ein Mal kein anders Loos gefallen sey, als — — *zu verzweifeln.*

In der That, dadurch allein, dass der Verstand alle seine Behauptungen *beweisen* muss, verräth sich die Abhängigkeit seines gesammten Wissens so offenbar,

 dass

dafs es jedem Unbefangenen unmöglich wird, daran zu zweifeln. Das Beweisen ist offenbar nur ein Weisen durch ein Anderes, also ein Ableiten. Es setzt daher offenbar immer Etwas voraus, wovon es ausgeht, und was vor ihm schon als wahr anerkannt ist. Der Verstand zeigt daher dadurch allein schon hinlänglich, dafs er uns das *Erste* nirgends vorzeigen kann, sondern nur darzuthun im Stande ist, dafs sein Zweytes, Drittes, Viertes, aus jenem Ersten hervorkommt. Defswegen kann er uns überall auch nur *Wahrheiten*, aber nirgends das *Wahre selbst*, worauf sich die Wahrheiten gründen, aufweisen. Dieses lernen wir überall nicht durch ihn, sondern nur durch jene ursprünglichern Kräfte unsers Gemüths kennen, welche allein dasjenige *weisen* können, woraus er alsdann erst zu *beweisen* im Stande wird.

Gewöhnlich leitet man freylich alle Gewifsheit von dem Beweisen her, und glaubt, dafs jene erst durch dieses beginne. Wie weit steht in den Augen der Meisten das *Bewiesene* über dem blofs *Gewiesenen*? Kein Wunder, dafs alsdann auch dem Verstande in dem Reiche des Wissens der Rang vor allem Uebrigen zugestanden wird! Allein, sieht man denn den Widerspruch nicht, welchem man sich auf diese Weise übergiebt? Wenn alle Gewifsheit erst mit dem Beweisen beginnt, so kann ja die Gewifsheit des Beweisens selbst auch nicht anders beginnen, *und es mufs vor Allem die Gültigkeit des Beweisens bewiesen*

wiesen werden. Dann haben wir aber ein Beweisen von allem Beweisen, ein rechtloses Rechtfertigen eines dadurch rechtmäfsig zu machenden Rechtfertigens, ein unbegründetes Begründen eines zu begründenden Begründens, — und, weifs Gott, was noch Alles.

Eine andere Eigenthümlichkeit des Verstandes sollte uns eben so deutlich immer an seine Unfähigkeit, anzuschauen, erinnern. Er mufs bey allen seinen Operationen — *abstrahiren*, d. i. den einen Theil desjenigen, was ihm vorliegt, fallen lassen, um blofs den andern zurückzubehalten. Nun ist aber doch das Wegwerfen kein Auffassen, und, um anzuschauen, sollte er dieses können, was so doch ganz gegen seine Natur ist. Denn wenn man ihm auch ein Auffassen zugestehen will, so ist es nur dieses dem Anschauen ganz entgegengesetzte, das Auffassen zum Wegwerfen. Eigentlich ist jenes (das Auffassen) seine Sache gar nicht, sondern nur dieses (das Wegwerfen). Er ist nicht im Auffassen, sondern nur im Wegwerfen thätig. Was ihm zu seinen Operationen vorliegt, fafst er eigentlich nicht selbst auf, sondern das wird ihm nur vorgelegt. Was aber davon fällt, das wirft er selbst weg. Er greift also nach seinen Gegenständen zunächst nur, um sie theilweise von sich zu entfernen, nicht um sie ganz in sich aufzunehmen, wie er es bey dem Anschauen sollte. Er verliert sie defswegen bey fortgesetzter Anstrengung endlich ganz. Sie lösen sich ihm zuletzt

unvermeidlich in bloſse Worte auf. — Und doch will man ihm *eben auf dem hökern Grade ſeiner Thätigkeit* das Anſchauungsvermögen am Liebſten einräumen. *Ein ſeltſames Auge, welches gerade dann nichts mehrt ſieht, wenn es ſich am weiteſten öffnet.*

XII.

Und erdenken kann er auch Nichts?

Der Verstand besitzt Zauberkräfte. Kaum hat man seine Anmaſsungen in der einen Gestalt erdrückt, so leben sie in einer andern wieder auf. Und wenn sie auch nur ein bloſses Wort erhaschen können, um sich darunter zu verbergen, so wissen sie sich wieder eine Zeitlang zu retten.

Ein solches Wort ist auch das „*Erdenken*". Wenn er nämlich eingestehen muſs, daſs er nicht im Stande sey, anzuschauen, also neue Stoffe *unmittelbar* in unser Bewuſstseyn zu bringen, so weiſs er uns oft doch noch zu bereden, daſs er wenigstens zu *erdenken*, d. i. neue Stoffe *mittelbar* in unser Bewuſst seyn zu bringen, im Stande seyn müsse.

Allein was heiſst denn dieses „*Erdenken*"? Es heiſst, durch bloſses Denken (also ohne Zuthun einer andern Geistesfunktion) mehr als einen bloſsen Gedanken finden. Es heiſst, durch bloſse Begriffe, Urtheile und Schlüsse auf Gegenstände kommen, welche vor diesen Operationen für uns gar nicht da sind, son-

fondern durch fie erft auftreten. Es heifst alfo *durch blofses Zerfetzen Etwas herfetzen, durch blofses Verbinden Etwas herbinden.* Es heifst zerfetzen und verbinden, ohne Etwas zum Zerfetzen und Verbinden nöthig zu haben, weil diefes Etwas durch das Zerfetzen und Verbinden felbft erft kommen foll. Es heifst alfo wieder nichts Anders, als etwas Widerfprechendes, etwas Unmögliches möglich machen.

Alles Denken ift, wie wir im Vorgehenden fanden, ein ewiges Fallenlaffen, und ein Behalten nur durch diefes Fallenlaffen, — ein ewiges Indifferenziren und ein Identifiziren nur durch diefes Indifferenziren (durch diefes Wegwerfen der Unterfchiede) — ein ewiges Allgemeinmachen des Befondern, alfo ein ewiges Auflöfen des Wirklichen oder Reellen in ein Nichtwirkliches oder Ideelles. Wie foll denn nun dadurch Etwas, das zuvor noch gar nicht gewefen wäre, erft werden? Wie foll denn durch das blofse Wegwerfen Etwas erft erworben, wie — durch das blofse Auflöfen Etwas erft zufammengefetzt, wie — durch das blofse Vernichten Etwas erft hervorgebracht werden? Wie foll durch das lautere Allgemeinmachen etwas Befonderes, wie — durch das lautere Idealifiren (was hier immer noch foviel als intellektualifiren heifst) etwas nicht blofs Ideelles, fondern Reelles entftehen? *Ein Ideelles, eine Beziehung, ein Zeichen, wozu es vielleicht auch ein Reelles, eine Wefenheit, eine Sache giebt, — das kann erdacht werden, aber nie diefes Reelle, diefe Wefenheit, diefe*

Sache

Sache selbst. Dieses kann immer nur auf einem andern Wege ausgemittelt werden.

Man bezeichnet deſswegen mit dem Ausdrucke des „*bloſs Erdachten*“ ſchon im gemeinen Sprachgebrauche nur das Brandmahl der Wahrheitsloſigkeit. Man ruft dem, welchen man einer Lüge zeihen will, zu: „*Gehe! das haſt du nur ſo erdacht.*“ Man erklärt alſo das *bloſs Erdachte* für ein bloſses leeres Gedankenbild, wozu ſich nirgends ein wirkliches Original findet. Man erklärt das *bloſse Erdenken* für ein bloſses leeres Spielen mit Gedanken ohne wahren Inhalt und ohne eigentlichen Sinn. Man erklärt, daſs wir uns dabey in unſerer Denkkraft regen, bloſs um uns zu regen, und bloſs nach den Erforderniſſen dieſes Regens, ohne um anderweitige Rückſichten bekümmert zu ſeyn, daſs wir nur dem Widerſtreite dieſes Regens in ſich ſelbſt, nur dem Widerſpruche des Denkens, ausweichen, daſs wir nur ſo denken, wie wir denken müſſen, um denken zu können, daſs wir aber um Mehreres nicht beſorgt ſind. Wirklich verhält es ſich auch ſo. Im bloſsen Erdenken regen wir uns nur um des Regens willen. Wir denken, bloſs um zu denken, ohne Frage nach einem andern Inhalt, als nach dem, welcher in der ſich ſelbſt nicht widerſtreitenden Bewegung der Denkkraft ſelbſt ſchon liegt. Wir erhalten aber alsdann auch mehr nicht, als ein Denkbares, alſo mehr nicht, als einen Umriſs, als eine Einfaſſung zu einem wirklichen Gemälde. Einen Inhalt für dieſe

Ein-

Einfassung erhalten wir nicht. Wir erhalten nicht ein Mal die Versicherung der Möglichkeit eines solchen Inhaltes. Es giebt ausser dem *Widerspruche des Denkens* auch noch einen *Widerspruch des Anschauens*. Und über diesen erhalten wir durch blosses Denken keine Auskunft. Wir können uns vielleicht einen viereckigten Zirkel *denken*. *Anschauen* aber können wir ihn nicht. Und solche viereckigte Zirkel werden in allen Fächern des menschlichen Wissens gar gewöhnlich gedacht, *wenn blofs gedacht wird*.

Der Verstand kann also eben so wenig *Etwas erdenken*, als *Etwas erschauen*. Er kann eben so wenig auch nur seine eigene Denkweise erdenken, als erschauen. Er muss sich auch diese seine eigene Natur erst anderswoher kund thun (notifiziren) lassen, ehe er auch nur über sie denken kann. Er kann sich wohl denkend regen, damit die Regungen des Denkens durch eine der andern Kräfte aufgefasst und ihm vorgelegt werden. Aber bloss durch sein Denken in dieses Denken eindringen wollen, heisst nicht mehr, als über das Denken träumen wollen. Alles Denken, das sich von allen übrigen Funktionen unsers Geistes losreisst, und für sich allein operiren und durch sich allein erwerben will, ist ein inhaltloses Träumen. Alles Denken, welches von Nichts, als von sich, ausgehen will, gelangt auch zu Nichts, gelangt nicht ein Mal zu sich selbst. *Alles Denken, welches sich seinen Stoff erst*

erden-

erdenken will, ist ist eigentlich gar kein Denken, *ist nur ein mit Denken verbundenes* Phantasiren. Denn wo das Denken jeden Stoff der Anschauung von sich stöfst, da muss es sich wenigstens von der Einbildung noch einen geben lassen. Es könnte sich sonst auch nicht ein Mal zu einem blossen Spielversuche regen.

XIII.

Was kann er denn alſo eigentlich?

Wir antworteten zwar auf die oben ſtehende Frage im Vorgehenden ſchon, und alle Welt weiſs es gewiſſermaſsen von ſelbſt, was darauf zu antworten iſt. Aber faſt alle Welt *glaubt* auch hierin das nicht, was ſie *weiſs*, wodurch dann ihr Wiſſen gerade ſo gut, als ein Nichtwiſſen, wird. Es iſt daher nichts weniger, als überflüſsig, dieſen Punkt noch ein Mal beſonders zu berühren.

Der Verſtand kann denken. Und er kann ſonſt Nichts, als denken. Das iſt es, was wir bisher ſchon darlegten, und was wir noch ein Mal berühren wollen, weil man es eben ſo leicht zu vergeſſen pflegt, wenn daran geglaubt werden ſoll, als man es zu wiſſen ſcheint, wenn davon nur geredet wird.

Der Verſtand kann alſo das, was ihm zum Zerſetzen und Verbinden gegeben wird, zerſetzen und verbinden. Aber etwas Anderes, als dieſes, etwa ſich zu ſeinem Zerſetzen und Verbinden auch das zu Zerſetzende und zu Verbindende ſelbſt geben, das

kann

kann er nicht. Er kann das, was in unſerm Bewuſst-ſeyn unentwickelt und darum gröſstentheils ungekannt und ungeſichert liegt, in demſelben entwickeln und befeſtigen. Aber mehr, als dieſes, etwa irgend was Reelles in das Bewuſstſeyn ſelbſt überhaupt erſt hineinbringen, das kann er nicht. Er kann Nichts *urſprünglich* in unſer Wiſſen einführen. Er kann nur das anderweitig ſchon Eingeführte zur Einheit unſers Wiſſens verarbeiten, und dadurch zur Deutlichkeit und Sicherheit erheben, *alſo aus den bloſs Empfundenen oder Gefühlten ein eigentlich Gewuſstes machen.*

Was die wahrnehmenden Kräfte in unſerm Bewuſstſeyn niederlegen, das legen ſie mit der Fülle der Weſenheiten hin, welche ſie auffaſſen. Der Reichthum der auf dieſe Weiſe in uns hinterlegten Stoffe kann uns, die wir nur theilweiſe und allmählig zu wägen im Stande ſind, bloſs unbeſtimmt und dunkel und eben deſswegen auch unzuverläſsig, wenn gleich lebhaft, berühren. Er iſt alſo nicht gehörig in unſerer lebendigen Gewalt. Wir können mit ihm nichts unternehmen, und uns auf ihn auch nicht verlaſſen. Wir ſind vielmehr in ſeiner Gewalt. Er liegt ungeachtet ſeiner Lebhaftigkeit doch nur todt in uns, und drückt uns nur, und kann uns leicht wieder entzogen werden. Was iſt der ganze Vorrath von Empfindungen, ſo wie dieſe bloſs aus der Werkſtätte unſerer empfindenden Organe kommen? Ein uns oft bis zur Betäubung drückender und erſtickender Haufe

von

von Vorſtellungen, zwar voll Lebhaftigkeit, aber ohne Ordnung, Zuſammenhang und Dauer, und deſswegen *für uns* mehr todt und tödtend, als lebendig und belebend. Was ſind ſelbſt die Regungen der Vernunft bloſs als ſolche in ihrer urſprünglichen Flüchtigkeit und Abgebrochenheit genommen, wie ſie ſich uns durch das Gefühl allein offenbaren? Schnell vorüberfliegende, mit tiefem Dunkel wechſelnde Blitze, die, unbegriffen und unbenutzt, wieder verlöſchen, ohne irgend eine bleibende Spur zurückzulaſſen. Selbſt die Vernunft alſo, die allbelebende, bleibt für uns im Ganzen ohne ſegnende Einflüſſe, wenn ſich uns ihre Regungen nur ſo durch das iſolirte Gefühl kund thun. Selbſt ihre Fülle iſt für uns alsdann fruchtlos, iſt mehr bloſs erſchütternd, als belebend, oft gar nur mehr drückend, als erhebend.

Damit das ganze reiche Leben, womit uns die wahrnehmenden Kräfte verſehen, von uns nicht nur *überhaupt* — alſo dunkel, halb, ungewiſs *empfunden* und *gefühlt*, ſondern *beſtimmt*, ganz und ſicher *gekannt*, folglich für uns wirklich von *lebendigen* Folgen, von *bleibenden* lebendigen Folgen werde, muſs es theilweiſe ergriffen und geordnet, und dadurch uns angeeignet, in *unſer* Leben verwandelt werden. Dieſes geſchieht nun durch den Verſtand. Der Verſtand ergreift die ihm vorgelegten lebendigen Stoffe, zerſetzt ſie in ihre einzelnen Theile, ordnet dieſe mannichfaltigen Beſtandſtücke, die auf dieſe Weiſe ohne Zuſammenhang unter ſich, und daher ohne Fruchtbarkeit für uns ſind, unter eine Regel, welche auf die

die Natur unsers Bewusstseyns berechnet ist, und verschafft ihnen dadurch jene Eigenthümlichkeit, derer sie bedürfen, um in die Substanz unsers geistigen Daseyns überzugehen. Er pflanzt sie theilweise auf die Einheit unsers Bewusstseyns als auf die Wurzel hin, aus welcher allein sie als bestimmte und bleibende Kenntnisse fortwachsen können. Aber mehr, als dieses, nämlich jenes auf diese Weise uns anzueignende Leben selbst verschaffen, das kann er nicht. Will er mehr, will er also dieses letzte thun, so thut er das Gegentheil von dem, was er will. Er will beleben, und er tödtet nur. Denn sein Thun, für sich allein betrachtet, ist im Grunde immer nur ein Tödten, denn es ist nur ein Zersetzen und Auflösen. Zwar wirkt diese Auflösung, — diese Tödtung im Ganzen genommen, also in der Verbindung mit allen übrigen geistigen Funktionen, auch hier, wie überall, nur zum Leben. Allein losgerissen von jener gemeinsamen Zusammenwirkung, also isolirt gefasst, wie es bey der Alleinherrschaft des Verstandes der Fall ist, bleibt es bey der berührten Auflösung, und es herrscht alsdann in seinen Produkten überall nur Tod. *Durch das Denken kristallisiren sich unsere Empfindungen und unsere Vernunftregungen.* Und für den ganzen Prozess unsers geistigen Lebens ist diese Metamorphose auch sehr wohlthätig. Sie ist dafür unentbehrlich. Allein wenn sich dieser Prozess mit ihr schliessen zu müssen glaubt, dann steht es um uns schlimm.

Man sieht, der Verstand hat bey der grossen Angelegenheit unsers innern Leben nur jenes Mittelgeschäft,

schäft, welches im Gebenlassen, Aussondern und Wiederhinübergeben besteht. Er kann unsern wichtigen innern Prozess weder *anfangen*, noch *vollenden*. Er kann bey ihm den übrigen Kräften nur in die Hände arbeiten. Er ist nur Handlanger unsers innern Daseyns. Oder, um seiner Ehre auch nicht ein Mal scheinbar zu nahe zu treten, er ist nur der Administrator, der Verwalter, der Rechnungsführer dieses innern Daseyns. Die wahrnehmenden Kräfte erwerben, und er muss darüber Buchhalten. Seine Bestimmung ist also eine ganz andere, als die der wahrnehmenden Kräfte. Sie ist aber darum nicht klein. Was in unserm Innern könnte denn auch klein heissen, wenn es anders seine Schuldigkeit thut? Sein Beytrag ist also für das Ganze ebenfalls wesentlich, und er selbst verdient unter den übrigen hohen Anlagen unsers Geistes auch als eine hohe Anlage geehrt zu werden, wenn er sich nicht durch eine angemasste Ueberschätzung — selbst um seine eigenthümliche Hoheit bringt.

Da er nun aber doch bloss eine Zwischenkraft ist, so kann er (allein — oder für sich genommen) von dem, worauf unser geistiges Leben ruht, und wohin es immer strebt, — von dem *Reellen* weder ausgehen, noch zu denselben hinführen. Das Gebiet der Existenzen ist schlechthin nicht sein Gebiet. *Er befindet sich weder ursprünglich auf demselben, noch kann er sich durch alle seine Anstrengungen jemals in dasselbe hineinarbeiten.* Er aus sich weiss von diesem Gebiete Nichts, und lernt davon aus sich

auch

auch nie Etwas. Er kann alſo darüber aus ſich allein ebenfalls nie Etwas lehren. Er für ſich kann uns nie irgend eine Exiſtenz, nicht ein Mal ſeine eigene, weiſen. Er kann ja überhaupt nicht — *weiſen*, ſondern nur *beweiſen*. Er hat alſo in der Sache der Exiſtenzen eigentlich gar kein Votum. *Exiſtenzen laſſen ſich weder an- noch ab-beweiſen.* Wenn er aber in dieſer Sache doch durchaus mitvotiren ſoll, ſo kann ſein Votum nur ſeine Unfähigkeit, hierin zu votiren, betreffen, wodurch alsdann das Anſehen der geeigneten Kräfte deſto feſter begründet wird, indem es durch keine von ihm ausgehende Zweifel mehr erſchüttert werden kann.

Er kann daher in Anſehung der *Exiſtenzen* überhaupt auch nicht mehr, als er in Anſehung der *Beſchaffenheiten* (der innern Eigenheiten) der exiſtirenden Weſen kann. Er kann jene ſo wenig, wie dieſe, *finden*. Er kann überall nur die ſchon gefundenen *denken*. Er aus ſich weiſs von jenen ſo wenig, als von dieſen. Aber er macht, wenn er ſich ſelbſt nicht überſteigt, auch in dieſem Falle, daſs unſer urſprüngliches undeutliches Empfinden oder Fühlen ein beſtimmtes, deutliches und feſtes Wiſſen wird.

Der Verſtand kann daher Gegebenes denken. Aber er kann auch in jeder Rückſicht ſonſt Nichts, als dieſes. Das iſt der groſse Punkt, welcher nie aus den Augen verlohren werden darf, wenn wir uns in unſerm Innern ſelſt verſtehen und ſelbſt beſitzen wollen.

XIV.

XIV.

Kann die Vernunft auch nur denken?

Es ist sehr sonderbar und zugleich sehr natürlich, dass wir unsere höchste und innerste geistige Kraft, die *Vernunft*, am Gewöhnlichsten und am Aergsten misskennen. Es ist sonderbar, dass wir Alles eher, als uns selbst, und dass wir an uns selbst — auch wieder Alles eher, als unser eigentlichstes Selbst, errathen. Es regt sich aber auch für uns Alles früher und gewaltiger, als wir selbst. Und auch wir selbst regen uns in allen unsern innern Kräften eher und stärker, als in unserer innersten. Die Vernunft ist immer erst noch leise thätig, da es die Empfindung, der Verstand, und die Neigung schon lange stark sind. Und deswegen ist die berührte Sonderbarkeit unserer Entwickelung zugleich sehr natürlich. Eine so ungeübte und ruhige Kraft muss uns, besonders unter so vielen sehr geübten und thätigen, nothwendig lange fremd bleiben, und sie muss, wenn sie uns endlich auch bekannt zu werden anfängt, doch noch leicht und oft missverstanden werden, ob sie gleich in uns selbst, in unserm innersten Selbst, lebt. Wie sollten wir sie früher und genauer kennen lernen,

vor-

vorzüglich bey dem anhaltenden Getümmel aller übrigen Kräfte um und in uns?

Daraus begreift es ſich ferner auch leicht, warum man die Vernunft ſo gewöhnlich gerade mit dem Verſtande verwechſelt, indem man ſie entweder ganz und gar nur zu dieſem macht, oder wenigſtens ſeine letzte vollendende Anſtrengung ſeyn läſst. Sie kündigt ſich uns zwar immer ſchon bey ihrem Erwachen als eine hohe, als unſere höchſte Kraft an. Wir kennen aber in uns beſtimmt keine höhere, als unſere Denkkraft. Wir glauben ſie alſo hinreichend zu ehren, wenn wir ſie dieſer gleichſetzen, wenn wir ſie gar zur Vollendung von dieſer machen.

Iſt ſie denn aber wirklich — nicht mehr, als bloſse Denkkraft?

Kommen wir zu den Produkten, welche die Vernunft ſich als ihre eigenthümlichen zu retten ſucht, jemals durch bloſses Denken? Kommen wir jemals durch bloſses Zerſetzen und Verbinden, durch bloſses Reflektiren, zu den Idealen von Schönheit, Wahrheit, Heiligkeit? Wenn wir durch bloſses Denken dazu kommen können, ſo muſs die Lebendigkeit unſerer Anſicht dieſer Ideale mit der Anſtrengung unſers bloſsen Denkens nothwendig in geradem Verhältniſſe ſtehen. Unſer Glauben an ſie muſs mit unſerm bloſsen Raiſonnement über ſie wachſen. Je höher hierin unſere Spekulation bloſs in ſich ſelbſt

 empor-

emporsteigt, desto mehr muss sie uns ihnen nähern. Allein wir finden gerade das entgegengesetzte Verhältniss. Wir finden die berührten Ansichten gerade dort lebendiger, wo sich das *blosse* Denken nicht so übermüthig vordrängt. Wir finden jenen wunderbaren Glauben gerade desto schwächer, je mehr er sich durch *blosses* Raisonnement zu stärken sucht. Wir finden uns von den genannten Idealen gerade um so viel weiter entfernt, als wir uns ihnen durch *blosse* Speculation zu nähern glauben. Wie viele Belege dazu zeigen sich uns überall? Indess sich z. B. der bloss Unverdorbene dem innigen Genusse einer schönen Natur, eines erhabenen Tempels, hingiebt, steht der Verkünstelte ungerührt da, und secirt sich die Gründe des Wohlgefallens heraus, welches Andere daran finden. Indess der Naturmensch, von dem Gefühle seiner Pflicht ergriffen, muthig in die Gefahr springt, um seinen bedrohten Bruder zu retten, untersucht der Ueberfeinerte, welche Verbindlichkeit grösser sey, die der Nächstenhülfe, oder der Selbsterhaltung, und lässt darüber den Bruder untergehen. Indess der Sohn des gesunden Menschenverstandes, ergriffen von der Majestät der Schöpfung, in Anbethung vor dem grossen Geist hinsinkt, der über ihr waltet, klettert der Schüler der Spekulation auf der Strickleiter seiner Schlüsse so lange empor, bis er zuletzt Nichts mehr über sich, und unter sich nur ein Kadaver einer Welt sieht. Man weiss überhaupt, welche ausgezeichnete Stärke die Schule in den Künsten der Denkkraft besitzt, und wie sehr doch gerade

sie zuletzt fast immer jene grofsen Gegenstände verliert, und höchstens *nur ihre Namen* noch zurückbehält. So wenig stehen diese hohen Aussichten mit dem *blofsen* Denken in einem freundlichen Verhältnisse. So wenig können also jene nur Produkte von diesem seyn.

Wenn ferner das Denken das einzige und eigenthümlichste Geschäft der Vernunft ist, wie ist es möglich, dafs sich dasselbe zu den entgegengesetztesten Zwecken mit gleicher Bereitwilligkeit gebrauchen läfst? Wie ist es möglich, dafs es dieselben Produkte, die es, wie man meynt, hervorbringt, durch dieselben Operationen nach denselben Gesetzen — also ganz auf dieselbe Weise auch wieder zerstört? *Biethet die Denkkraft nicht dem Verräther des Schönen so gut, wie dem Freunde desselben, dem Ungläubigen so gut, wie dem Gläubigen, dem Verbrecher so gut, wie dem Tugendhaften ihre Dienste an?* Und unternimmt sie (man vergesse nicht, wovon die Rede ist, — *sie* — die *Denkkraft*) in dem Dienste des Einen andere Akte, als in dem Dienste des Andern? Macht sie dem Einen etwa nur Begriffe und Urtheile, und blofs dem Andern Schlüsse? Oder macht sie Allen Alles? Und befolgt sie (man vergesse wieder nicht, — *sie* — die *Denkkraft*) in dem Dienste des Einen andere Regeln, als in dem Dienste des Andern? Braucht sie etwa für den Einen nur zwey Begriffe zu ihren Syllogismen, und drey blofs für den andern? Oder braucht sie für Jeden gleich viel? Sie

mag fich allerdings manches Mal zu Gunften des Lafters beftechen laffen, eine unlogifche Schlufsfolge zu ziehen. Sie fchliefst auch in dem Tugendhaften zu Zeiten unlogifch, ohne dafs aber diefer darum an feiner Tugend verlöhre. *Sind es denn die Regeln der Logik, gegen welche der Verbrecher als folcher verftöfst, und wofür der Edle als folcher Achtunng hat?* War z. B. Sokrates nur ein gewandterer Logiker, als die Sophiften, gegen die er kämpfte? Und doch foll die Vernunft nichts weiter, als denken können? — Ift denn auch die Vernunft nur eine dienende Kraft? Ift auch fie ohne Selbftftändigkeit? Und kann auch fie in uns gegen fich felbft dienen? — Noch mehr! Kann *nur fie* gegen fich felbft dienen? Der Verftand kann das nicht. Er kann gegen Alles aufser ihm, aber nicht gegen fich felbft arbeiren. An allem Aeufsern liegt ihm, wenn er ein Mal in fich felbft verliebt ift, Nichts. Es liegt ihm nur daran, dafs er fich nicht widerfpricht. Stöfst er daher auf diefen Widerfpruch, fo hört er zu arbeiten auf; denn er will und kann nicht Unverftand werden. *Nur die Vernunft kann ihre eigenen Gefchöpfe zerftören, und fich hernach als Unvernunft doch noch für Vernunft, wohl gar für vollendete Vernunft halten??!!*

Wenn alfo die Vernunft fonft Nichts, als denken kann, wie will man fich gegen alle jene Widerfprüche retten, welchen man, wie man fieht, auf diefe Weife entgegenrennt? Die Vernunft foll nur denken

ken können, und doch paſſen auf ſo viele Denkprodukte weder die Prädikate von Vernunft, noch von Unvernunft. Wer kann mit Bedeutung von einer vernünftigen oder unvernünftigen Mathemathik, wer von einer vernünftigen oder unvernünftigen Hydraulik u. ſ. f. ſprechen? Und doch tritt in ihnen das Denkgeſchäft ſehr nachdrücklich auf. Es erſcheint darin auf einer Höhe, daſs ſich nur wenige Geübtere dazu erſchwingen können. *Aber von einer vernünftigen Moral, von einer vernünftigen Religionslehre u. d. gl. zu ſprechen*, ohne daſs dieſe ſo ſpekulativ zu ſeyn brauchen, daſs ſich nicht jeder nur wenig Geübte dazu erheben kann, dieſes hat einen ſehr richtigen Sinn. —

Die Vernunft ſoll nur denken können, und doch kann man ſelbſt dem angeſtrengteſten und regelmäſsigſten Denken ſo oft den Vorwurf von Unvernunft machen. Man kennt z. B. die Zeiten der Scholaſtik. Man weiſs, mit welcher Gewandheit ſich die Scholaſtiker unter Begriffen, Diſtinktionen und Schlüſſen aller Art herumſchwangen. Sie waren wahre logiſche Seiltänzer. Ihre Zeiten waren die goldenen Zeiten des *bloſsen* Denkens. Waren ſie auch die goldenen Zeiten der *Vernunft*? Erſchien die Vernunft nie, weder zuvor, noch nachher, ſo glorreich, als damals, wo ſie immer nur in forma, immer nur auf den Stelzen der Syllogismen, der Epicheremen, der Sorites, immer nur kategorematiſch, ſynkategorematiſch, u. ſ. w. einherſchritt? Kann man

die-

dieses bejahen? Kann man sich zu glauben überreden, dass es die Vernunft war, welche z. B. fragen konnte, ob der Sohn Gottes, anstatt ein Mensch zu werden, nicht auch ein Kürbiss hätte werden können? Und kann man sich zu glauben überreden, dass es die Vernunft war, welche auf solche Fragen Antworten suchen konnte? Kann man sich zu glauben überreden, — doch, *Eine* solche Frage zeugt ja schon hinlänglich gegen den Karakter der Vernünftigkeit eines Zeitalters, welches in Untersuchungen dieser Art seine höchste Weisheit fand. — Will man sich nun aber gegen die daraus hervorspringenden Konsequenzen vielleicht dadurch verwahren, dass man es allerdings für unvernünftig erklärt, nach der Weise der Skolastiker denken, d. i. durch Denken Etwas ausmachen zu wollen, ohne demselben irgend einen reellen Inhalt unterzulegen? Darüber sind wir alsdann vollkommen einverstanden. Die gefürchteten Konsequenzen bleiben aber darum nicht aus. Das Unvernünftige jener Zeiten bestand allerdings darin, dass man denken wollte, ohne etwas *Reelles* zum Denken zu nehmen. Allein wenn nun dieses Denken gleich *unvernünftig* war, so war es desswegen nicht auch *unverständig*; denn wenn es gleich keinen reellen Stoffe zu seinem Gegenstande hatte, so hatte es doch noch einen phantastischen, also immer noch irgend einen Stoff, und dem Verstande ist es überhaupt nur um einen *Stoff* zu thun. Ueber den *Werth* des Stoffes ist er — für sich — ganz gleichgiltig. Er will denken, und sonst Nichts. Dieses aber kann er

bey

bey jedem, bey dem wahren, wie bey dem eingebildeten, wenn er sich nur bey dem einen, wie bey dem andern nicht selbst widerspricht. Unverständig wird er erst nur durch diesen Widerspruch, nicht durch den Unwerth des Stoffes. — *Aber eben darum ist das Unvernünftige auch etwas Anderes, als das Unverständige, folglich die Vernunft — nicht blosser Verstand, nicht blosse Denkkraft.*

Man fühlte diesen Unterschied des Verstandes und der Vernunft schon früh, und trennte deswegen, wenn man genauer zu Werke gehen wollte, die beyderseitigen Gebiete fast schon von jeher. Allein welche Trennung kam meistens zu Stande? Man theilte unser ganzes geistiges Daseyn in die Felder des Erkennens, Fühlens und Begehrens, nahm von diesen das erste insbesondere vor, theilte dieses wieder in drey Bezirke, in den der Begriffe, der Urtheile und der Schlüsse, und wiess nun dem Verstande die ersten zwey dieser Bezirke, und der Vernunft den dritten, aber auch diesen nicht ein Mal ganz an, denn auch davon ward noch der Abschnitt von den unmittelbaren Schlüssen dem Verstande vorbehalten, und nur der — von den mittelbaren — der Vernunft eingeräumt. Und damit glaubte man dann Alles gethan zu haben, was zu thun sey. War denn nun aber die Vernunft von dem Verstande spezifisch geschieden? Ist denn das Schliessen eine spezifisch andere Operation als das Urtheilen und Begreifen? Ist es nicht, wie wir hörten,

blofs

blofs eine andere Modifikation derfelben Operation? Worin befteht denn die Wefenheit des Denkens, *in dem zu Zerfetzenden und zu Verbindenden*, oder *in dem Zerfetzen und Verbinden*, — *in dem zu Denkenden oder in dem Denken?* Hatte man alfo mehr als einen Gradunterfchied feftgefetzt? Wollte man aber vielleicht auch nicht mehr? Allein dann befand man fich immer noch in der zuvor berührten Klemme, der man doch ausweichen wollte. — Indefs! Man glaubte dadurch wenigftens diefes erreicht zu haben, dafs die Vernunft nun als die höchfte Kraft erfcheinen mufste. Doch, welche Ehre erwiefs man ihr auch dadurch, dafs man ihr zwar das *kühnfte*, aber eben darum auch das *gefährlichfte*, Gefchäft des Verftandes übertrug? Das Schliefsen ift allerdings feine höchfte Anftrengung. Sie ift aber auch feine ungewiffefte. Keine feiner übrigen Operationen mifslingt ihm fo leicht, als diefe. Er führt uns daher auch durch keine fo oft irre, als durch fie. Welche Ehre alfo für die Vernunft, dafs man ihr das Vermögen zugefteht, uns zwar am Weiteften *herum*- aber auch am Leichteften *irre*- zu führen! Und diefe Ehre wurde dadurch gewöhnlich noch zweydeutiger, dafs man diefes Vermögeen, zu fchliefsen, darum in der Vernunft ungemein erweiterte, weil es das einzige war, das man ihr zugeftand. Sie konnte und durfte ja fonft Nichts, als fchliefsen. Sie mufste es alfo defto zahlreicher und kecker thun. Ihr Schliefsen ward bald nur ein Seiltanzen, wenn das Urtheilen und Begreifen des Verftandes ein blofses Gehen war. Und das

follte

sollte nun für sie eine so grosse Ehre seyn? Sie wurde also eigentlich nur zu einem *verwegenen Verstand* gemacht, und darauf sollte sie sich Etwas zu Gutem thun dürfen?

Wie? *die Vernunft soll gaukeln können, und sonst Nichts, als gaukeln?* Oder meinetwegen mitunter *auch tanzen*, aber dann doch wieder *Nichts, als tanzen und springen?* Das Gehen soll nur dem Verstande vorbehalten seyn? Freylich! Das Schliessen ist nicht etwas so Entbehrliches, als das Gaukeln und Tanzen, wenigstens im Ganzen nicht. Allein hie und da denn doch. Als, z. B. wenn man es macht, wie jener Sophist Griechenlands, welcher seinen Gegner fragte, ob er denjenigen einen Kahlkopf nenne, welcher ein einziges Haar auf seinem Kopfe habe, — worauf er dann fortfuhr: „Nun setze diesem Haare noch ein zweytes bey! Er ist auch jetzt noch ein Kahlkopf. Thust du ein drittes hinzu, so ist es derselbe Fall. Und so kannst du bey keinem neuen Haare dein Prädikat zurücknehmen. Er bleibt also auch noch ein Kahlkopf, wenn er gleich den Kopf voll Haare besitzt." — *Und dergleichen Dinge soll die Vernunft, und nur die Vernunft* hervorbringen können? „Solche eben nicht" sagt man, „aber gescheutere." — Wer bringt denn aber nun diese thörichten hervor? Sie sind doch auch Schlüsse. Und dann — man gesteht also selbst ein, dass es auch unvernünftige Schlüsse giebt. Was heisst aber das: „*unvernünftige Vernunftschlüsse?*" *Was heisst eine unvernünftige Vernunft?*

Man

Man gieng deſswegen endlich in der Angabe der Natur der Vernunft wieder einen Schritt weiter. Eigentlich that man aber nur noch einen halben Schritt. Man hob im Gefühle der Nothwendigkeit, weiter gehen zu ſollen, nur den Fuſs auf, und ſetzte ihn dann doch wieder auf dem alten Gebiete, aber endlich an der Gränze deſſelben, nieder. Die Vernunft ward nun zwar nicht mehr (wenigſtens nicht mehr ausdrücklich) bloſse Denkkraft, ſondern *die Kraft einer in gewiſſer Rückſicht höhern, und das Denken nur immer weiter lockenden Einheit.* Denken im ganzen Umfange des Wortes, alſo auch ſchlieſsen, ſollte nun nur der Verſtand. Die Vernunft aber ſollte den Verſtand bey dieſem ſeinen Denken immerwährend ſpornen, um ihn, der ſonſt leicht bey einer *partikulären* Einheit ſeines Denkens ſtehen bleiben könnte, bis zur *univerſellen* voranzutreiben. Durch ſie ſollte der Verſtand, der ſich ſonſt begnügen möchte, die gegebenen Anſchauungen in *mehreren gleich hohen Begriffen* zu verbinden, bewegt werden, alle Anſchauungen und Begriffe in einem *einzigen höchſten Begriff* zu ſammeln. Allein bedarf denn der Verſtand eines ſolchen Sporns? Trägt er denn den Trieb, immer mehr zu abſtrahiren, und dadurch in dem Reiche der Begriffe immer weiter voranzukommen, nicht ſchon in ſich ſelbſt? Ruht er denn, auch nur ſich ſelbſt allein überlaſſen, eher, als bis er bey jenem *Einen* Begriff angelangt iſt, welcher alle übrigen hinter und unter ſich hat? *Er ruht oft nicht ein Mal bey dieſem. Er ſtrebt ſogar noch über dieſen hinaus.* Wozu

nun

nun noch ein eigener Sporn — für ihn, der schon von selbst weiter zu laufen pflegt, als er soll? Wenn er aber auch eines solchen fremden Antriebs bedürfte, und die Vernunft dieser Antrieb wäre, was wäre sie denn auch alsdann? Wäre sie denn nun mehr als ein blosses logisches Vermögen? Sie hätte ja noch immer keinen höhern *Zweck*, als einen logischen. Ihr ganzes Interesse haftete noch immer blofs am Denken. Das Denken sollte durch sie regulirt werden, aber nur *logisch* regulirt, nur in einem höchsten Begriffe geschlossen werden, ohne irgend eine andere, aufser den Begriffen liegende, Rücksicht. *Sie wäre daher nicht ein Mal ein ganzes logisches Vermögen, sondern nur ein Theil, eigentlich nur ein Anhängsel davon.* Sie selbst könnte ja nicht ein Mal mehr denken, sondern das Denken nur stofsen und treiben. Sie wäre also nicht ein Mal ein eigenes logisches Hausgeräthe, sondern eigentlich nur eine Verzierung an einem derselben, in mancher Rücksicht und für viele wohl gar nur eine *luxuriöse* Verzierung. *Denn — ist denn jene systematische Einheit unsers Wissens, welche allein ihr Zweck wäre, ein Bedürfnifs Aller?*

Wahrlich! wieder eine schöne Bestimmung für die Vernunft! Sie sollte zu nichts Anderem da seyn, als dem Verstande mit einer logischen Lockspeise ewig vorzulaufen, damit er mit aller ihm möglichen logischen Anstrengung ihr ewig nachlaufe!!

Die Widersinnigkeit dieser Karakterisirung der Vernunft äufserte sich bald sehr nachdrücklich. Die Vernunft

mufste nämlich nun, da fie doch nur ein logifches Ding war, bald wieder auch denken. Da fie aber doch, als ein unvollftändiges logifches Wefen, eigentlich nun nicht denken konnte, fo dachte fie fehr natürlich nur Widerfprüche. *Sie gebahr nur Antinomien. Sie konnte alfo jetzt gar nichts Gefcheites, fie konnte jetzt gar nichts Anderes, als Thorheiten denken. Sie konnte zwar Entgegenfetztungen denken, von welchen wenigftens, wie man meynen follte, die Eine Etwas bedeuten müfste. Aber, nein! Jede derfelben war immer Nichts, als Thorheit. Jede löfte die andere auf. War die Vernunft daher zuvor nur manches Mal unvernünftig, fo war fie es jetzt immer, und ihr ganzes Wefen, in fo weit es nun Etwas felbft leiften, und nicht blofs leiften laffen konnte, beftand jetzt blofs darin, unvernünftig zu feyn.*

XV.

XV.

Was kann die Vernunft?

Das Denken iſt die Sache bloſs des Verſtandes. Die Vernunft muſs etwas ganz Anderes können. Wir berührten im Vorgehenden dasjenige ſchon, was ſie kann. Folgen wir dieſer Richtung!

Die Vernunft kündigt ſich uns, wie wir fanden, als eine wahrnehmende Kraft an, Sie beſitzt alle Karaktere einer ſolchen. Sie regt uns urſprünglich zu einem neuen Daſeyn auf. Sie ſpricht unbedingt. Sie wirkt oft als eine Art höhern Inſtinkts, ohne und ſelbſt wider unſere Willkühr. Sie iſt alſo in ſoferne mit der Empfindung parallel. Wir werden durch ſie, wie durch dieſe, Etwas *urſprünglich* inne. Wir *vernehmen* durch ſie, daher ihre Benennung; denn aus dem Worte „*Vernehmen*“ bildete der Genius unſerer Sprache das Wort „*Vernunft*.“

Wir wollen hier noch nicht entſcheiden, ob das, was die Vernunft vernimmt, überhaupt Gehalt habe, oder ob es denjenigen Gehalt habe, den ſie ihm beylegt. Wir wollen alſo indeſs ſogar annehmen,

daſs

dafs es ihn nicht habe, dafs es vielmehr aus Nichts weiter, als aus bloſsen innern Regungen in uns ohne einen entſprechenden Inhalt auſser uns beſtehe. So- viel iſt deſſen ungeachtet hier doch ſchon entſchieden, dafs es Etwas bloſs auf dieſem Wege Vernommenes und Vernehmbares ſey, und dafs deſswegen die Vernunft recht eigentlich nur *vernehmen* könne. Wenn es auch nur ihre eigenen Bewegungen ſeyn ſollten, was ſie vernimmt, ſo iſt dann doch ihr eigenthümliches Thun *nur das Vernehmen.* Und ſie unterſcheidet ſich immer noch weſentlich, und in dieſer Rückſicht faſt auf dieſelbe Art von dem Verſtande, wie die Empfindung. Der Verſtand wird nie urſprünglich inne (nicht ein Mal ſich ſelbſt). Aber die Empfindung wird es, und — die Vernunft. Von dem Verſtande kann man auch nicht ein Mal gleichniſsweiſe ſagen, dafs er empfinde. Aber von der Vernunft läſst ſich wenigſtens figürlich behaupten, dafs ſie ein Höheres empfinde, — wie von der Empfindung, dafs ſie das Gemeine oder Phyſiſche vernehme.

So findet es wenigſtens ſchon der geſunde Verſtand, und der geübtere, wenn er über ſich ſelbſt ein Mal orientirt iſt, findet es wieder ſo. Aber freylich auf den mannichfaltigen Zwiſchenſtufen ſeiner Entwickelung findet es derſelbe anders. Ein Mal erklärt er die Produkte der Vernunft für *ſeine eigenen*, ein anders Mal für *bloſse Produkte der Phantaſie.* Man unterſuche aber nur näher!

Kön-

Können unsere Ideen von Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit und Heiligkeit durch unser bloſses Denken entstanden seyn?

Wir antworten darauf im Vorgehenden schon mit einigen *äuſsern* Gründen. Nun noch einige innere! Warum unterscheiden sich denn diese Ideen, wenn sie auch bloſse Produkte des Denkens sind, so wesentlich von allen übrigen Produkten desselben? Die entschiedenen Produkte des Denkens sind — die *Begriffe*, z. B. der Begriff „*Mensch*", „*Baum*", „*Ursache*". Welcher mächtige Unterschied findet sich aber zwischen diesen *Begriffen* und zwischen jenen *Ideen*! Wir wollen nur einige ihrer Divergenz-Linien berühren. — Der Inhalt des Begriffes findet sich immer ganz in jedem einzelnen Wesen seines Bezirkes. Jeder einzelne Baum enthält alle Merkmahle des Baumes überhaupt. Findet sich der Inhalt einer Idee auch so ganz in irgend einem einzelnen zu ihrem Bezirke gehörigen Gegenstande? Wo ist der einzelne schöne Gegenstand, der die Idee der Schönheit, wo der einzelne Tugendhafte, der die Idee der Sittlichkeit erschöpft? Der Inhalt der Begriffe ist immer kleiner, als der Inhalt jedes Gegenstandes seines Kreises, der Inhalt der Ideen aber immer gröſser. Diese beyderseitigen Gehalte sind in ihren Naturen so verschieden, daſs dasselbe Bestreben der Steigerung in beyden — gerade die entgegengesetztesten Wirkungen hervorbringt. Der Inhalt der Begriffe schmilzt immer mehr zusammen, je weiter ich steigere. Es bleibt mir in ihm zuletzt nur das einzige

Merk-

Merkmahl von „*Etwas*“, welches ſich in jedem Gegenſtande vorfindet. Der Inhalt der Ideen nimmt aber in demſelben Falle immer nur noch mehr zu. Je vollkommner ich mir die Schönheit, die Sittlichkeit auszeichne, deſto weniger wird ſie von irgend einem einzelnen Gegenſtande erreicht. — Der Begriff iſt nur durch die Gegenſtände ſeines Umfangs möglich. Ich erhalte den Begriff „Baum“ nur dadurch, daſs ich von den einzelnen Bäumen das, was ſie zu Eichbäumen, Lorbeerbäumen, und insbeſondere zu dieſen beſtimmten Eichen und Lorbeern macht, fallen laſſe, und nur das Gemeinſchaftliche zurückbehalte. Ich kann hier nur von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen, nur von Unten hinauf kommen. Bey den Ideen hat das gerade Gegentheihl Statt. Hier werden die einzelnen Gegenſtände erſt durch die Idee möglich. Ich ſehe erſt dann ſchöne Gegenſtände, ſittliche Menſchen, wenn in mir die Idee der Schönheit, der Sittlichkeit erwacht iſt. Warum rührt den Rohen, den Verhärteten, den Raiſonneur auch bey geſünderen Sinnen und bey geübterer Denkkraft derſelbe Gegenſtand nicht, der den Gebildeten rührt? — Die Idee erwacht zwar nur an ihren Gegenſtänden. Aber daſs ſie an ihnen nur *erwacht*, und nicht durch ſie erſt *wird* (wie der Begriff) das zeigt ſie immer deutlich genug dadurch, daſs ſie ſich ſtets gleich über ſie erhebt, und an ſie gröſsere Forderungen macht, als ſie zu befriedigen im Stande ſind (was dem Begriff nie einfällt). Hier kommt man alſo immer nur von Oben herab.

Und

Und doch follen die Ideen, wie die Begriffe, nur Kinder des Verftandes, der Denkkraft feyn? Können Kinder zu einer andern Gattung, als ihre Eltern, gehören? Können von Pflanzen Menfchen, von Menfchen Engel gezeugt werden? *Können Steine und Geifter auch nur Halbbrüder feyn?*

Man laffe doch das Denken blofs zum Verfuche irgend eine Idee zu produziren ftreben! Es fey die Idee der Sittlichkeit! — Man weifs, wie fich die Denkkraft ihre Regeln macht. Sie abftrahirt diefelben aus den gegebenen Ereigniffen nach der Majorität der vorkommenden Fälle. Auf diefe Weife gelangt fie z. B. zu dem Gefetze der Schwere. — Nun! Hier liegt die Weltgefchichte geöffnet vor ihr. Hier liegen alfo Data genug. Sie arbeite nun daraus die Regel der Sittlichkeit hervor! Sie abftrahiren alfo ihrer Gewohnheit gemäfs nach der Majorität der hierher gehörigen Fälle! Welche Moral wird fie zu Stande bringen? Die Majorität der Fälle deutet überhaupt auf Eigennutz, und zu feinem Behufe nach der Mafsgabe der Umftände auf Betrug, auf Lüge, auf Brand, auf Mord. Die Regeln der Sittlichkeit, welche der Verftand abzuleiten im Stande ift, werden alfo heifsen: *Suche vor Allem und auf alle dir mögliche Weife deinen Nutzen! — Dazu nun lüge und betrüge, wenn dir kein anders Mittel, oder wenigftens kein fo bequemes, zur Erreichung deffelben übrig bleibt! — Dazu überwinde dich, wenn die Umftände fehr dringend find, fogar zu mordbrennen, zu morden — felbft Bruder und Vater!*

— Das ist die Moral, die der Verstand aus seinem vorliegenden Stoffe herausklauben wird. Oder soll er sie, damit sie besser ausfalle, aus sich nehmen? Kann er denn aber aus sich allein überhaupt Etwas nehmen? Kann er denn aus sich allein mehr nehmen, als blofs die Formen für Etwas, — blofs seine Denkformen für ein zu Denkendes? Soll er nun die Regeln des Rechts auch nur als solche an sich leere Gedankenumrisse für einen irgendwoher in Sie eintretenden Stoff nehmen? Sind denn aber diese Regeln nicht etwas Höheres, als blofs solche für sich bedeutungslose Formen, die einen Sinn erst anderswoher erhalten müssen? Dringen sie sich nicht vielmehr als das auf, was erst eine eigentliche Bedeutung, was erst die höchste Bedeutung zu geben im Stande ist, so dafs allem Uebrigen durch sie erst ein eigentlicher höherer Sinn entsteht? Wenn sie auch wirklich nur solche Denkformen wären, wenn der Verstand, um auf dem Felde der Sittlichkeit zu denken, eigener Formen bedürfte, wie er derer auf seinen übrigen Feldern bedarf, würden sie auch alsdann so beschaffen seyn müssen, wie sie es wirklich sind? Würde er z. B. die Erscheinungen der Lügenhaftigkeit, der Betrügerey, nicht denken können, wenn ihm nicht die Denkform der Wahrhaftigkeit, der Redlichkeit, beywohnte? — So viele, sich selbst offenbar widersprechende, Gewalt thun wir uns in der Erklärung unsers Innern an. *Wir glauben, uns selbst nicht eher begreifen zu können, als bis wir uns zu widersinnigen Wesen auseinander gezerrt haben.*

Wenn

Wenn sich der Verstand ausser Stande sieht, die Ideen als *seine* Produkte zu retten, so sucht er sie wenigstens noch als Produkte der *Phantasie* darzustellen, bloss, um nicht eingestehen zu müssen, dass sie einer eigenthümlichen höhern Kraft, dass sie der Vernunft angehören. Es ist bekannt, wie allgemein, besonders jetzt in den Kreisen einer gewissen, an der Oberfläche hinspielenden (durch das französische Philosophiren begünstigten) Denkweise, die berührten Eingebungen der Vernunft für *Schwärmereyen* gehalten werden. Wenn man ja hier und da wenigstens dem *Schönen* noch einigen Werth zugesteht, so erklärt man wenigstens das *Moralische* und vorzüglich das *Religiöse* für ein blosses täuschendes Spiel der Einbildung, welche durch unbegreifliche Ereignisse dazu angeregt ist, und an welche wir durch Erziehung gewöhnt sind. Und allerdings hat die Einbildung auf dem ästhetischen, und besonders auf dem moralischen und religiösen Gebiete einen ungeheuern Spielraum, welchen sie auch von Jeher ungeheuer benutzte. Allein dieser Spielraum ward ihr ursprünglich doch nicht durch sie selbst, wie ihr keiner ursprünglich durch sie selbst wird. Er ward ihr, wie jeder Andere, erst anderswoher, und sie erweiterte sich ihn bloss nach ihrer Weise, wie es ihre Launen verlangten. Die Phantasie würde eben so wenig mit einem Aesthetischen, Moralischen und Religiösen, als mit einem Physischen, spielen können, wenn ihr nicht jenes, wie dieses, erst auf andern Wegen zukäme. Sich selbst erst machen kann sie das Eine so wenig, als das

Andere, jenes noch weniger, als dieses. Sie ist von jenem so wenig Erzeugerin und Erhalterin, dass sie dafür vielmehr nur Zerstörerin wird, sobald sie zu seinem Behufe mehr als Symbole liefern will. Das Physische bleibt unter ihren Händen in jedem Falle immer noch ein Physisches, obgleich ein anders Gestaltetes, und oft sogar nur ein Verzeertes. Das Aesthetische, Moralische und Religiöse aber hört, wenn das *innere* Wesen desselben von ihr berührt wird, ganz auf, das zu seyn, was es ist.

Ist es möglich den ungeheuern Unterschied zwischen *blossen Phantasmen* und jenen *grossen Ideen* nicht zu sehen? Ist es möglich, nicht zu sehen, die gränzenlose Zusammensetzung, die ununterbrochene Veränderlichkeit in jenen, und die grosse Einheit, die ewige Selbstgleichheit in diesen? Ist es möglich, nicht zu sehen die gänzliche, selbst den Widerspruch nicht scheuende, Regellosigkeit, die so leicht gewöhnliche, und gerade mit ihrer Erhöhung zunehmende Widersinnigkeit in jenen, und die strenge unabänderliche Gesetzmässigkeit, und die hohe, mit ihrer Erhöhung immer noch mehr hervortretende Bedeutung in diesen?

Was vermag denn die blosse Phantasie ohne Vernunft? Man untersuche doch genau! Sie soll sich in ihrer vollen Ungebundenheit äussern! Was ist sie auch durch ihre höchste Anstrengung im Stande Anderes zu liefern, als Kombinationen dessen, was ihr

die

die Sinne übergaben? Die Kombinationen ſind oft wunderlich, auſserordentlich, ungeheuer. Mehr aber, als Kombinationen, ſind ſie doch nicht. Die Phantaſie ergreift die Elemente der phyſiſchen Welt, die ihr durch das Auge, durch das Ohr zu Theil werden, und wirft ſie in ein neues Chaos zuſammen, um daraus eine neue Welt, um daraus viele neue Welten, eine meiſtens bizarer, als die andere, hervorzurütteln. Und da giebt es alsdann allerdings die ſonderbarſten Geſtalten. Da giebt es z. B. wie Mahomet ſie ſah, Himmel von gediegenem Silber, wozu Thore führen, ſo groſs, als die Erde. Und in dieſen Himmeln giebt es Engel, ſo groſs, daſs die Ausdehnung zwiſchen den beyden Augen eines ſolchen Engels wenigſtens 70000 Tagreiſen beträgt, und dann noch andere Weſen, wovon ein jedes 70000 Köpfe, und jeder Kopf 70000 Geſichter, und jedes Geſicht 70000 Mäuler, und jedes Maul 70000 Zungen hat, welche unaufhörlich 70000 verſchiedene Sprachen reden und darin Loblieder Gottes ſingen. — — — Allein tragen denn nun nicht alle dieſe Dinge noch ſehr deutlich die Spuren ihrer Abkunft an ſich?

Freylich! die Phantaſie tritt nicht immer ſo ganz unverhohlen mit ihren Fabrikaten hervor. Sie ſucht das urſprüngliche Gepräge derſelben oft mehr zu verwiſchen. Sie phantaſirt nicht immer ſo graſs aus ſich allein, ſondern etwas verſteckter aus der Hand des Verſtandes. Manche philoſophiſche Schule liefert uns Belege dazu. Da ſpinnt z. B. der Verſtand irgend

einen

chaotischen Begriff, welcher insgeheim mit der ganzen Welt schwanger ist, fein und zart in die allgemeine Leere hinein, und nun haspelt die Phantasie anfangs ganz leise und langsam, aber endlich auch laut und schnell genug die ganze versteckte Welt heraus, die dann wieder keine andere, als diejenige ist, die wir alle Tage vor uns sehen, und auch zuvor schon sahen. Und selbst bey dem ersten Hinkleben des Urbegriffs muſs die Phantasie dem Verstande immer schon mit irgend einem von den Sinnen erborgten und von ihr nur noch ein Mal aufgekochten Leim zu Hülfe kommen. Denn dieser Urbegriff hält so lange nicht fest, bis er von ihr nicht z. B. als Chaos, oder als Nacht, oder als Lichtsubstanz, oder wenigstens als zwar ungespaltene, aber doch auch spaltbare, Einheit ausgemacht und befirniſst ist. Von den Ein- und Auswickelungen, Strahlungen, Strahlenbrechungen u. d. gl. womit auch schon das erste leiseste Abhaspeln immer beginnt, gar nicht ein Mal zu reden.

Es sind vorzüglich zwey Merkmale, wodurch die von der Vernunft verlassene Phantasie die Abhängigkeit ihrer Produktionen von der Sinnlichkeit immer nothwendig verräth. Sie kann sich nämlich von den Bedingungen des *Raumes* und der *Zeit* nie ganz losmachen. Will sie das, so vernichtet sie ihre eigenen Werke. Die Augen des Engels Mahomet sind zwar in ungeheure Räume auseinander gelegt. Sie befinden sich aber doch noch in Raumverhältnissen.

Auch

Auch kam Mahomet zwar unglaublich schnell durch alle seine Himmel. *) Allein er hatte dann doch noch wenigstens einen halben Augenblick Zeit zu dieser Fahrt nöthig gehabt. — Und verfolgen wir die Phantasie in ihre verstecktern Operationen hinein, so finden wir ja auch im Chaos, in der Nacht, in der Lichtsubstanz, und selbst in der zuvor angeführten Einheit immer noch Raum- und Zeitverhältnisse. Kann das Chaos ohne äusser- neben- und untereinander befindliche Elemente, die sich *so lange* gestaltlos durchkreutzen, bis irgend eine Macht sie endlich ein Mal in bestimmte Gestalten überzugehen bestimmt, vorgestellt werden? Eben so wenig ist es möglich, sich die Nacht, oder jenes Urlicht ohne solche räumliche und zeitliche Beziehungen vorzustellen. Und selbst die sonderbare Einheit, die wunderbarlich genug in ihrem allereinfachsten Bauche die allermannichfaltigste Mannichfaltigkeit verbirgt, diese sonderbare Einheit, derer unendliche Schwangerschaft von keiner Seele *eher* wahrgenommen werden kann, als *bis* sie durch die Brille der Reflexion belorgnirt wird, — diese sonderbare

*) Von welchen doch mancher von den andern so weit entfernt war, dass ein bloss menschlich Reisender fünfhundert Jahre zur Zurücklegung des Weges zwischen zweyen dieser Himmel gebraucht hätte, indess er, der Prophet, so schnell wieder in sein Zimmer zurückkam, dass er den Krug auf seinem Tische, den er bey seiner Auffahrt angestossen hatte, noch vor dem gänzlichen Falle zurückhalten konnte.

derbare Einheit, welche *dann endlich doch* in eine Vielheit zerspringt, die nach *allen Richtungen* freylich nur Rauch und bald wieder verlöschende Funken treibt, ist selbst diese Einheit von allen Raum- und Zeitbeziehungen frey? Sie sagt sich freylich ausdrücklich davon los. Sie versichert ausdrücklich, daſs sie mit ihnen Nichts zu thun haben wolle, und auch nicht könne, weil dieselben ja nicht ein Mal früher werden können, als sie es ihnen erlaubt. Man weiſs aber schon, was solche Lossagungen und Versicherungen zu bedeuten haben. Alle die hohen und gewaltigen Betheuerungen über seine eigene Unschuld taugen nichts. Die wirkliche Unschuld schwört nicht, am allerwenigsten so keck.

Die Phantasie mag also kratzen und wischen, wie sie will, sie vertilgt an ihren Produkten die Merkmahle von Raum und Zeit doch nie ganz. Sie müſste denn ihre Produkte selbst vertilgen wollen. Man sieht ja wohl, wie gern sie jene Merkmahle vertilgte. Sie dehnt sie deſswegen so ungeheuer auseinander, oder preſst sie eben so unnatürlich zusammen. Allein sie verschwinden ihr dessenungeachtet nicht, so lange sie nicht ihre Werke selbst zerstören lassen will. Man leihe ihr zur Probe die Kraft, ihrem Streben zur Auslöschung der besagten Spuren ganz folgen zu können, was geschieht? Sie soll z. B. dem angeführten Engel die Augen nicht nur in jene ungeheuren Räume auseinander zerren, sondern ganz aus allen Räumen vertreiben können; so hat sie nun auch die Augen ihres

Engels

Engels ſelbſt nicht mehr. Und verfährt ſie mit ſeinen übrigen Beſtandtheilen eben ſo, ſo kommt ſie endlich um ihren ganzen Engel. — Es ſoll ferner Mahomet zu ſeiner Himmelfahrt auch nicht ein Mal einen halben Augenblick Zeit, er ſoll dazu gar keine Zeit gebraucht haben, ſo iſt auch aus ſeiner ganzen Fahrt nichts geworden. Und ſo verhält es ſich mit allen übrigen Bildern der Phantaſie. Sie bedürfen immer einiger Züge von Raum und Zeit.

Wie ganz anders aber verhält es ſich mit den Ideen? Wie offenbar ſind die Schönheit, die Wahrheit, die Sittlichkeit, die Heiligkeit über alle Raum- und Zeitbeziehungen erhaben? Wie offenbar bedarf man zu dieſen hohen Zeichnungen auch nicht der zarteſten Linien von irgend einem Nebeneinander oder Nacheinander? Hängt die Schönheit des Schönen; die Güte des Guten, auch nur im Mindeſten von irgend einem Orte, von irgend einem Augenblicke ab? Iſt nicht jede durchaus und ewig ſich ſelbſt gleich? Und wenn gleich ihr Abglanz auch in Räume und Zeiten herabfällt, um da gebrochen in einzelnen ſchönen und gu en Weſen theilweiſe widerzuſtrahlen, ſind *ſie* es, die durch die Raum- und Zeitverhältniſſe Etwas gewinnen oder verlieren? Oder ſind es nur dieſe Weſen, an welchen ſie, ſoviel ſie es uns können, erſcheinen? Wie gar kein Merkmahl von Raum und Zeit iſt nöthig, um ſich jene hohen Ideen im Bewuſstſeyn lebendig hervorzurufen? Und wie ganz gleichgültig iſt es ſelbſt bey der Anſicht einzelner,

die-

diesen Idealen sich nähernder, Gegenstände, jene Merkmahle auszudehnen oder zusammenzuziehen, wenn nur ihre Verhältnisse harmoniren? *Oder ist z. B. bloss der Sternenhimmel mit seinen endlosen Räumen, der nur dem Fernrohr erscheint, schön, und nicht auch die Welt im Kleinen, die sich nur dem Mikroskop öffnet? Ist nur die Sonne schön, die seit Jahrtausenden brennt, und nicht auch die Blüthe des Frühlinges, die am nächsten Morgen abfällt?*

Und doch sollten die Ideen blosse Geschöpfe der Phantasie seyn? Wahrlich! *Wenn die Phantasie in uns Ideen schaffen (idealisiren) kann, so kann auch unser Verstand empfinden, und unsere Augen und Ohren können denken, und unsere Hände können reden, und unsere Zunge kann greifen. Jedes unserer Organe kann, was man es können lassen will.*

XVI.

XVI.

Die Vernunft ist also keine bloss erkennende Kraft.

Die Vernunft kann mehr, als denken. Sie kann, wie die Empfindung, ursprünglich inne werden, aber auf einem andern, auf einem höhern Gebiete. Ihr Innewerden unterscheidet sich desswegen von dem — der Empfindung, und erhält darum auch eine eigene Benennung. Die Vernunft kann *vernehmen, was nicht sinnlich, was mehr, als das Sinnliche, ist.*

Wir werden durch diese Eigenheit der Vernunft auf ihren ganzen Karakter geführt.

Die wahrnehmenden Kräfte zünden in unserm Innern nie bloss ein Licht zum Sehen, sondern immer auch ein Feuer zum Erwärmen an. Sie geben unserm innern Leben überhaupt die erste Anregung, und *das Leben ist überall kein blosser kalter Lichtprozess.*

Schon die Empfindung weckt in uns nicht nur Vorstellungen, sondern auch Neigungen, Wünsche, Begier-

Begierden, Leidenſchaften und dadurch Beſtrebungen und Handlungen.

Die Vernunft thut etwas Aehnliches, und muſs es thun, denn ſie iſt auch eine urſprünglich erregende Kraft. Sie thut es aber — wenigſtens unmittelbar — nur auf einem andern Felde. Sie erweckt nämlich nicht dieſelben Neigungen, Wünſche, Begierden, und noch weniger dieſelben Leidenſchaften, welche von der Empfindung erweckt werden, folglich auch nicht dieſelben Beſtrebungen und Handlungen. Sie unterdrückt dieſe vielmehr. Wenigſtens modifizirt ſie dieſelben. Aber ſie erweckt doch auch Arten von Neigungen. Sie erweckt auch Wünſche und Begierden. Sie erweckt ſogar Regungen, welche mit den Leidenſchaften Analogie zu haben ſcheinen, in ſoferne ſich heterogene Bewegungen analog ſcheinen können. Sie erweckt daher auch Beſtrebungen und Handlungen, aber einer ganz eigenen Art.

So wie uns die Empfindung eine gemeine ſinnliche Welt öffnet, ſo öffnet uns die Vernunft eine höhere überſinnliche. *) Sie ſchlieſst uns die Welt des

*) Man ſtöſst ſich in unſern Tagen gern an dem Ausdruck: „*überſinnliche Welt*“. Und man hat wohl hie und da Urſache dazu. Er bezeichnet gewöhnlich nur eine „*hyperphyſiſche*“, d. i. eine immer noch bloſs phyſiſche, aber nach andern phyſiſchen Geſetzen, als die unſrigen ſind, alſo eigentlich keine *überſinn-*

des Schönen, des Wahren, des Guten, des Heiligen auf. *Es ist aber überhaupt keine Welt blofs für unsern Kopf gebaut. Es spricht jede auch unser Herz an.* Wir können in keine eintreten, ohne an diesen beyden Hauptseiten unsers Wesens ergriffen zu werden. Was uns also in eine von ihnen einführt, das bringt uns auf einen Strom, der immer unser ganzes Daseyn auf seinen Fluthen dahinträgt.

Die Vernunft berührt daher mit ihren Offenbarungen nicht blofs unsere Kraft zu erkennen, sondern auch unsere Kraft zu begehren. Sie erleuchtet nicht nur. Sie erwärmt auch. Es ist nicht blofs das *Auge* des Geistes, was durch sie angeregt wird, sondern auch sein *Odem.*

Und es wird durch sie unsere höhere Erkenntnifskraft, also auch unser edleres Begehren berührt. Es ist ein reineres Licht, und eine schönere Flamme, was uns von ihr angezündet wird. Unser inneres geistiges Auge wird durch sie aufwärts gerichtet, und von daher kommt uns eine neue höhere Atmosphäre entgegen, welche in uns unsern bessern geistigen Odem hervorruft.

Die Vernunft lehrt uns die höhern Beziehungen des Schönen, des Wahren, des Heiligen können. Sie lehrt

---

liche, sondern blofs eine *anders sinnliche.* Darüber sind freylich nur Träume möglich.

lehrt uns alſo auch geiſtig genieſsen, in höherm, eigenthümlicherm Sinne lieben. Sie lehrt uns achten und verehren. Sie ſchlieſst uns die Welt der Harmonien, die Welt der eigentlichen bleibenden Bedeutungen, die Welt der höhern unveränderlichen Werthe auf. Sie ruft alſo in uns auch die tiefern innigern Regungen unſers beſſern Daſeyns, die entſprechenden ſchönern Triebe und Beſtrebungen, uns dieſer beſſern Welten zu bemächtigen, hervor. Ihr Geſchäft iſt nicht bloſs, uns das Ebenmaſs *nur zu zeigen*, uns die groſsen Namen und Bedeutungen der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Groſsmuth, und dann auch des Inbegriffs alles Schönen und Herrlichen, der Gottheit, *nur zu nennen.* Wie ſollte ſie das machen? Wie ſollte ſie uns eine kalte Sonne aufgehen laſſen, — eine Sonne, die nur beſcheinen, aber nicht beleben könnte? Ihr Geſchäft iſt alſo überdieſs noch, uns für jenes Ebenmaſs, für jene Weisheit, für jene Gerechtigkeit, für jene Groſsmuth — und für ihre Gottheit auch *in lebendige Bewegung zu bringen.*

Ihr Weſen beſteht daher, wie man ſpricht, nicht bloſs darin, in uns nur neue Ausſichten, ſonder durch dieſe auch neue Anſtrebungen und Seligkeiten zu wecken. Ihr Weſen beſchlieſst ſich erſt damit, daſs ſie uns durch die *höhern Ueberzeugungen*, die ſie uns durch ihre Gefühle ertheilt, *zu edlern Geſinnungen aufregt.* Wir, ohne ſie nur den Betaſtungen ſinnlicher Reitze zugänglich, und nur beweglich durch fremde Stöſse, werden durch ſie für

reinere

reinere Einflüsse berührbar, und im Stande, uns selbst eine Bewegung zu geben, Wir, ohne sie nur fähig, zu *empfinden und getrieben zu werden, blofs von Begierden*, beginnen, von ihr berührt, zu *fühlen* und zu *wollen.*

Es ist ein ganzes vollständiges Daseyn, nicht blofs eine Eigenschaft eines Daseyns, was die Vernunft in unserm Innern aufschliefst. Es ist unser schönstes, wahrstes, edelstes, heiligstes Daseyn. Es ist also ein lebendiges Daseyn. Es ist das lebendigste.

Wie deutlich kündigt sich uns die Vernunft, wenn wir sie unbefangen beobachten, immer als eine solche uns stets *ganz* ergreifende Macht an? Man durchgehe das Schicksal aller ihrer Einflüsse auf uns! Was geht in uns vor, wenn wir uns denselben überlassen? Berührt das Schöne, wo es uns erscheint, blofs unsern Kopf oder auch unser Herz? Ist es eine blofse Ueberzeugung, was uns das Wahre gewährt, oder ist es auch Beruhigung und Belebung? Ergreift das Gute nur unsern Verstand, dafs er darüber disputire, oder auch unser Gefühl, dafs es ehre, und unsern Willen, dafs er handle? Wirft das Heilige — Funken nur in unser Wissen und Glauben, oder giefst es auch Trost in unsere Hoffnungen und Muth in unser Thun? Wem aber diese *blofsen Worte* nicht hinreichen, um sich zu antworten, der trete unter die hier gemeynten grofsen *Gegenstände selbst* hin!

Er

Er trete hin unter den Segen des Frühlings! Er trete hin vor den Weisen im Kerker, wie er mit fester Hand den Giftbecher ergreift! Er trete hin unter den heitern Sternenhimmel, wo ihm tausend Mal tausend Welten den Namen wiederholen, der auch aus der tiefsten Tiefe seiner Brust heraustönt! Da trete er hin, und dann frage er sich, ob er nur sehe und denke, oder ob er in seinem Innern auch sonst noch irgendwo ergriffen sey!

Was ist die Begeisterung? — *Die Aufregung des Geistes in unserm Geiste.* Kann denn nun die *Flamme* nur leuchten, wenn schon der *Funke* zugleich brennt? Ist daher die Begeisterung blofs eine ungewöhnliche *Erhellung* in unserm Innern? Ist sie nicht nothwendig zugleich immer auch eine ungewöhnliche *Belebung? Und was anders, als die Vernunft durch ihre grofsen Ideen, begeistert uns?*

Was sie durch diesen Akt der Begeisterung nur manches Mal in hohem Grade thut, das thut sie, wenn sie leiser wirkt, immer wenigstens schwächer. Sie thut es aber ununterbrochen, so lange sie wirkt. Es ist immer nicht allein ein neues Licht, sondern auch ein neues Leben, was wir von ihr erhalten. Es ist wenigstens das ruhigere Leben eines ruhigen Abends; wenn es nicht immer das vollere des Morgens seyn kann. Wir finden daher in ihrem Gefolge, wenn wir gleich die lauten Begleitungen von

Enthu-

Enthusiasm, nicht immer antreffen, ohne Ausnahme stets das stillere Gefolge von Selbstzufriedenheit, Selbstständigkeit, Muth, Festigkeit. *Wir finden bey ihr immer einen in sich selbst bestimmten Karakter.*

Ja! Alles bürgt dafür. Die Vernunft ist keine Kraft blofs aus dem Kopfe und für ihn, sondern auch aus dem Herzen und für dasselbe. Sie ist eine Kraft aus unserm ganzen Geiste und für unsern ganzen Geist, die höchste Kraft dieser Art. *Sie ist der Geist unsers Geistes*, denn sie begeistert ihn erst. *Sie ist also die uns zu unserm ganzen höhern Leben erregende Kraft in uns*, — die Kraft, welche unsern Blick und unsern Trieb aufwärts richtet, welche uns zum höhern Erkennen, und zum schönern, edlern, heiligern Handeln weckt. Sie ist, um in der Schulsprache zu reden, nicht blofs unsere höchste theoretische, sondern zugleich auch unsere höchste praktische Kraft, und sie ist die zweyte eben darum, weil sie die erste ist, und sie ist *nur in soferne wirklich die erste, in wieferne sie zugleich die zweyte ist.* Sie kann keine von beyden seyn, wenn sie nicht zugleich die andere ist. Sie kann nicht anders selbst und wirklich wirken, wenn sie nicht zugleich beleuchtend und belebend wirkt. Es ist immer nur ein nachäffender Schein von ihr, und nie sie selbst, was anders wirkt. Wir sehen davon unter Anderem ein auffallendes Beyspiel an dem, was man *todten Glauben* nennt. Die grofsen Wahrheiten der Vernunft mögen uns noch so bestimmt von Aufsen

 her

her auf unſere Zunge gelegt werden. Sie mögen ſogar die volle Beſtätigung des wie immer für ſie gewonnenen Verſtandes erhalten. Man mag ſie alſo noch ſo feſt mit dem Munde bekennen, und noch ſo gelehrt durch hin und her Raiſoniren zu vertheidigen wiſſen, ſobald ſie uns nur von Auſsen her zugekommen und nicht aus unſerm Innern ſelbſt auch erwacht ſind, ſo ſind ſie *für uns* keine Vernunftwahrheiten, ſo ſind ſie *für uns* in jeder Rückſicht todt. Sie ſind todt für unſer Herz. Wir leben nicht in ihnen. Sie ſind todt ſelbſt für unſern Kopf. Wir glauben nicht an ſie, denn wir zweifeln, *wirklich unter ihnen lebend*, eben ſo oft an denſelben, als wir, *bloſs von ihnen redend*, an ſie zu glauben meynen. Wir ſagen z. B. daſs wir hoffen, und ſind doch bey jeder nur wenig ungewohnten Gefahr bereit zu verzweifeln.

Die Art auf die ſich die Vernunft in uns praktiſch äuſsert, iſt daher eben ſo vielfach, als die — auf welche ſie theoretiſch wirkt.

Sie beſtimmt uns durch ihre Offenbarungen über *Schönheit* zur Ergreifung des Ebenmaſses in allen Regungen unſerer vielſeitigen Menſchenkraft. Sie beſtimmt uns alſo *dem Schönen auch in dem wirklichen Leben, und nicht bloſs in den Worten zu huldigen.* Sie wirkt — als *Geſchmack.* — Wo ſie uns noch nicht berührt, oder wieder verlaſſen hat, da gehen aus unſerer Thätigkeit nur verhältniſsloſe Geſtalten, nur bizarre Weſen, oft nur Ungeheuer bloſs zum Er-

ſchrecken

schrecken hervor. Die Phantasie baut zwar noch fort. Aber ihre Gebäude werden sinnlos. Es giebt mehr oder weniger nur Geschöpfe von der Art jenes bekannten Palastes des Prinzen von Palagonia. *)

Die

---

*) „Die erstaunliche Menge von Bildsäulen, die sein Haus umgeben," erzählt *Brydone* in seiner Reise durch Sicilien „sieht von weitem als eine kleine, zur Vertheidigung desselben ausgezogene Armee aus. Kommt man aber unter sie, und erblickt sie in ihrer wahren Gestalt, so glaubt man in dem Lande der Täuschung und der Bezauberung zu seyn. Keine einzige von allen diesen unzähligen Bildsäulen stellt etwas vor, das in der Natur vorhanden wäre; und die Ungereimtheit der elenden Einbildungskraft, die sie erzeugt hat, ist nicht weniger erstaunlich, als ihre wunderbare Fruchtbarkeit. Es würde ein ganzes Buch anfüllen, wenn man alles stückweise beschreiben wollte; und das würde ein jämmerliches Buch werden. Also nur eins und das andere davon zur Probe."

„Er hat Menschenköpfe auf den Rumpf von allen Arten von Thieren, und Köpfe von allen Thieren auf Menschenleiber setzen lassen. Zuweilen hat er aus 5 oder 6 Thieren, die in der Natur gar nichts Aehnliches miteinander haben, ein einziges zusammengesetzt. So hat er z. B. den Kopf eines Löwen, den Hals einer Gans, den Leib einer Eidechs, die Beine einer Ziege und den Schwanz eines Fuchses zusammengefügt. Auf den Rücken dieses Ungeheuers stellt er ein anderes, wo möglich noch häss-

Die Vernunft bestimmt uns ferner durch ihre Offenbarungen über die *Wahrheit* zur Ergreifung des Reellen, des eigentlichen bleibenden Reellen. Ohne sie haschen wir immer nur nach Erscheinungen, welche vorüber ziehen, also nur nach einem Schein, der bloss für den Augenblick Realität lügt. Ohne sie sehen und streben wir immer nur in den Weg hinein, der uns während unsers Laufens stets unter den Füssen zurückschwindet. Ohne sie greifen wir also immer nur nach den Dingen, die uns auf unserer Bahn in die Hände rennen, aber endlich immer auch wieder aus denselben unvermuthet entwischen. Und wir greifen nach diesen manches Mal allerdings sehr behende und geschickt. Das ist aber auch Alles, was wir ohne sie thun. Erst durch sie richten wir unsern Blick und unsern Trieb auf ein wirkliches und beständiges Wahres, also über den immer zurückweichenden Weg auf ein bleibendes Ziel hinaus. Erst durch sie lernen wir nach Gegenständen greifen, die uns nie mehr

licheres, mit fünf oder sechs Köpfen, und einem Busch von Hörnern, die das Thier in der Offenbarung zu Schanden machen. Es giebt keine Hörner in der Welt, die er nicht gesammlet hätte; und sein Vergnügen ist, sie alle auf demselben Kopfe prangen zu sehen. Da sieht man Köpfe von Zwergen mit ungeheuern Perücken, Esel und Pferde, die mit Spitzen besetzte Krausen haben; Löwen und andere Thiere mit Servietten unter dem Kinn an einer Tafel sitzend und Austern essend; Strausvögel in Reifröcken, gestiefelte Katzen u. s. w."

mehr ganz entwischen, sondern immer wenigstens in den wohlthätigen Folgen, die sie uns zurücklassen, bleiben. Erst durch sie lernen wir, uns nicht bloss ergreifen zu lassen, sondern aus eigenem Entschlusse selbst zu ergreifen — *eigentliche Mittel zu eigentlichen Zwecken.* Die Vernunft wirkt in uns als *Klugheit.* Ohne sie mag es also Geschicklichkeit, Schlauheit, Listigkeit geben. Klugheit giebt es nur durch sie.

Die Vernunft bestimmt uns endlich durch ihre *moralischen* und *religiösen* Offenbarungen zur Ergreifung des Guten und Heiligen. Hierin zeigt sie sich am gewaltigsten. Denn hierin tritt sie auch am vollständigsten auf. Hier wirkt sie also mit ihrer ganzen Macht. Und hier ist es dann, wo sie am offenbarsten mit der einen Hand Flammen in unsere Herzen wirft, indess sie mit der andern Strahlen in unsern Kopf sendet. Wer kann sich den Gefühlen der Achtung und der Verehrung ganz verschliessen, wenn die grossen Bedeutungen „*Pflicht — und Gott*“ in wirklichen Handlungen und grossen Ereignissen lebendig vor seine Seele treten? Warum empfindet selbst der abgehärtete Verbrecher in solchen Augenblicken nicht nur einige leise Zweifel in seinem Gedankensystem, sondern auch unwillkürliche Erschütterungen in den grössern Tiefen seines Wesens? — Die Vernunft wirkt als Kraft der *Tugend* und der *Religion — als Gewissen.* Ohne sie mag es eine Zeitlang zufällige Regelmässigkeit, auch wohl Gutartigkeit und Frömmeley geben. Bleibende Tugend und Frömmigkeit aber giebt es nur durch sie.

Die

Die Vernunft ist also allerdings, wie *unser grosser Königsberger* sie nannte, eine *regulirende* Kraft in uns. Sie ist allerdings die Kraft, die *zur höchsten Einheit* zu reguliren hat. Es schwebte ihm, als er dieses wichtige Wort sprach, der hohe Beruf der Vernunft gewiss vor der Seele, und es ist nur die Folge des Ganges seiner Kultur, wodurch seine gewaltige Denkkraft mitten im Kampfe gegen die Anmassungen der Spekulation — dieser doch wieder insgeheim den Sieg vorbereitete, — es ist nur die Folge dieses Umstandes, dass er wenigstens seinem Buchstaben nach — jenen hohen Beruf dadurch doch wieder vernichtete, dass er die berührte Einheit zu einer blossen *logischen* machte. Diese Einheit muss, um die *höchste* zu seyn, nicht bloss für den einen oder andern Bezirk unsers Innern, z. B. für den — unserer Gedanken, sondern für unser ganzes Inneres — Einheit seyn. Nun! *Zu dieser allumfassenden Einheit — Alles in uns zu reguliren, — also nicht nur unser Denken, sondern auch unser Empfinden, und Fühlen, und Wollen, mit sich selbst und untereinander in Uebereinstimmung zu bringen, uns daher ganz (in jeder Hinsicht) auf unser eigentlichstes höchstes Selbst, auf dem Funken der Gottheit in uns zu gründen — das ist ihr grosser Beruf.*

XVII.

XVII.

Von den einzelnen Akten der Vernunft.

Die Vernunft ist Eine, und immer und überall ebendieselbe. Sie wirkt immer und überall, wo sie wirkt, auf eine und dieselbe Art, und bewirkt also auch immer und überall, soviel an ihr liegt, nur Eines und Dasselbe.

Sie ist die Sonne unsers ganzen innern Daseyns, und wie die Sonne immer und überall, wo sie hinreicht, nur *beleuchtet und belebt*, so auch sie. Es mögen sich zwischen die Sonne und die Gegenstände ihres Wirkungskreises noch so viele und verschiedene Mittelmächte legen, und die Wirkungen ihrer Ausflüsse mannichfaltig modifiziren. Von ihr selbst fliessen doch nur Beleuchtung und Belebung aus.

Die Regung der Vernunft ist daher, wie ihre Bestimmung und ihre ganze Natur, im Grunde nur Eine. Sie ist nur — *Weckung* (*ursprüngliche oder fortgesetzte*) *unsers bessern Daseyns*. Sie ist nur — Anregung unsers höhern Erkennens und unsers edlern Strebens. Sie ist nur — Regulirung unter eine höchste Einheit, wodurch erst in all unser Erkennen und

Stre-

Streben Wahrheit und Werth, und auf diese Weise in unser ganzes Daseyn ein bleibendes Licht und Leben kommt.

Diese *Eine* Richtung bricht sich aber, wenn wir den Gang verfolgen, auf welchem sie in das Schicksal unsers Geistes eingreift, in unserer Ansicht in drey Arten von Regungen. Sie nimmt die Farben der Verstandes-Operationen an, durch welche sie auf ihrem Wege zu uns geht.

Es kann Nichts ganz und bleibend auf unser Inneres wirken, wenn es nicht von unserer Denkkraft auf die gehörige Weise dafür zubereitet wird. Auch die Vernunft kann uns ohne diese Dazwischenkunft nicht gehörig berühren. Auch ihre Offenbarungen müssen gedacht werden, wenn sie vollständig und andauernd wirken sollen. Wie unvollendet und unsicher sind ihre bloßen Ahnungen, und selbst ihre bestimmten blossen Gefühle z. B. im bessern Mistizism? Und doch sind nicht ein Mal diese ganz ohne alle Bearbeitung durch den Verstand. Der Beytrag desselben ist bloss sehr gering. Die Vernunft, welche uns auf diese Weise immer nur im Verstande erreichen kann, scheint also, wie dieser, *Mehrerley* zu thun, da sie im Grunde doch immer nur *Eins* thut. *) Sie scheint, wie

*) Es thut zwar der Verstand, wie wir hörten, im Grunde auch nur Eines. Aber bey ihm ist selbst dieses Eine schon ein Verschiedenes, sowohl innerlich

wie der Verſtand, zu begreifen, zu ertheilen, zu ſchlieſsen, da ſie doch immer nur als Vernunft, über alle bloſsen Begriffe und Urtheile und Schlüſſe erhaben, wirkt, nämlich allen dieſen Akten erſt Bedeutung und uns dadurch erſt ein eigentliches Leben giebt. Ihr Begreifen, Urtheilen und Schlieſsen, wenn man die drey Auſsenſeiten ihrer innerlich immer ſich ſelbſt gleichen Regung ſo nennen will, iſt daher ein ganz anderes Begreifen, Urtheilen und Schlieſsen, als das des Verſtandes.

Ihr eigenthümliches Wirken beſteht, wie wir wiſſen, in dem Hervorbringen der *Ideen*. Als Idee des Schönen, Wahren u. ſ. f. kündigt ſich ihre Regung am erſten und beſtimmteſten an. Wie ſehr unterſcheidet ſich nun die *Idee* innerlich von dem *Begriffe*, obwohl ſie ihm etwa in mancher äuſsern Rückſicht ähnlich iſt? Wir führten im Vorgehenden ſchon einige ihrer weſentlichen Unterſchiede an. Dieſe ſind aber noch nicht alle. Wir wollen auch folgende berühren. Die Idee ſpricht zuerſt ſtärker das Herz und erſt durch dieſes auch den Kopf nachdrücklicher an. Der Begriff ſchlägt den umgekehrten Weg ein, wenn er ja auch manches Mal zum Herzen zu gelangen

genommen, wo es ein Zerſetzen und ein Verbinden nur des Zerſetzen iſt, als auch äuſserlich, wo es bald ein mittelbares, bald ein unmittelbares Verbinden, und nie ein Verbinden um ſeiner Selbſt willen, ſondern immer nur um eines Andern willen iſt.

gen sucht. Oft aber geht er dasselbe ganz vorbey. — Ist es nicht das Herz, was sich vor Allem für das Schöne, für das Gute, für das Heilige mehr interessirt, und was dann erst auch den Kopf bestimmt, sich mehr damit zu beschäftigen? Erwecken z. B. die Begriffe: „Ursache, Substanz" auch zuerst eine solche Theilnahme des Herzens, und nur durch diese eine ähnliche — des Kopfes? *Wie sehr erwärmen uns denn alle blossen Abstraktionen?* O! Wenn sie uns nur nicht vielmehr unsere Lebenswärme entzögen! Aber freylich! die Idee der Wahrheit, die Wir durch sie suchen, erwärmt uns auch. Gut! diese ist aber auch ein Geschöpf der Vernunft. Wenn wir uns also ja auch bey Abstraktionen erwärmt finden, so sind es nicht sie, so ist es — selbst in ihnen nur die Vernunft, wovon uns eine Erregung unsers geistigen Wärmestoffes zukommt. — Die Idee berührt ferner selbst den Kopf, wo sie ihn berührt, ganz anders, als der Begriff. Ihre Berührung ist einfach, indess die Berührung des letztern immer zusammengesetzt ist. Der höchste und sogenannte einfachste Begriff enthält immer noch eine Zersetzung, also ein Mannichfaltiges, ein Zwey. Selbst das einzige Merkmahl, das er etwa allein noch in sich trägt, ist nicht ein reines Einfaches, denn selbst dieses besteht nicht durch sich, sondern erst durch das ihm gegenüberstehende Viele, durch ein Entgegengesetztes. Es ist nur das Gemeinschaftliche alles Vielen, also ohne dieses — Nichts. Wie ganz anders tritt z. B. das Schöne auf! In der Schönheit giebt es schlechthin nichts auf die eben be-

rührte

rührte Art zu unterscheiden und zu zersetzen. *Das Schöne ist nicht erst durch sein Entgegengesetztes, durch das Häſsliche, schön.* Die Schönheit wird nicht erst durch die einzelnen Gegenstände, sondern diese werden insgesammt erst durch die Schönheit möglich. So giebt es auch nicht Sittlichkeit, weil es Pflichten und einzelne sittliche Handlungen giebt; sondern es giebt Pflichten und einzelne sittliche Handlungen, weil es Sittlichkeit giebt. *) So wie man daher die Begriffe durch

*) Um hierin nicht in Irrthum zu gerathen, muſs man sich hüten, die *Ideen* „Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit“, mit den *Begriffen* „Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit“ zu verwechseln. Man bezeichnet nämlich durch diese Ausdrücke oft nur die *Abstraktionen*, welche der Verstand in diesem Fache, wie in allen übrigen, macht, und nicht bloſs die *Ideale*, die uns die Vernunft durch das Gefühl aufstellt. Wir müssen bekanntlich das Schöne, Wahre, Gute, wie Alles, was deutlich in unser Bewuſstseyn kommen soll, erst *denken*. Was wir nun davon zu denken im Stande sind, das giebt die *Begriffe* „Schönheit u. s. w.“ was uns aber die Vernunft auf dem Wege des Gefühls davon offenbart, das sind die *Ideen* „Schönheit u. s. w.“ Und nur diese Ideen sind gröſser, als die einzelnen Gegenstände ihrer Kreise. Die Begriffe sind hier, wie überall, kleiner. Jedes einzelne Kunststück enthält mehr, als wir in unserer Definition von Schönheit aussagen können, aber auch weniger, als das Ideal in unserer Vernunft davon ausspricht. Dasselbe gilt von der „Wahrheit, Sittlichkeit, Heiligkeit.“

durch fortgesetzte Zersetzung immer mehr erhöhet, so erniederiget man die Ideen durch dieselbe Operation. Die Ursache davon ist: die Wesenheit des Begriffes besteht in der *Entfernung* aller Unterschiede, die Wesenheit der Idee aber in der Harmonie derselben. — Eben so einfach ist endlich auch die Berührung des Herzens durch die Idee, indess die Berührung durch den Begriff, wenn sie auch das Herz trifft, immer wieder zusammengesetzt ist. Es ist immer nur einer und derselbe melodische Ton, welchen z. B. das Schöne den Saiten unsers Gefühlsystems entlockt. Er hallt zwar nach dem Grade der Berührung stärker oder schwächer durch unser Inneres, übrigens aber sich selbst immer gleich. Der Begriff hingegen weckt, wenn er bis zu diesem Wecken gelangt, immer mehrere oft sehr entgegengesetzte unharmonische Töne. Wie vielfach ergreifen uns alle die Güter, welche sich uns in Begriffen abspiegeln können, z. B. der Reichthum? Das, was uns die Idee vorzeigt, gefällt uns um seiner selbst willen. Der Begriff aber (allein genommen) kann uns nur solches vorzeigen, was uns erst um eines andern willen gefällt. Desswegen sind sich ihre Berührungen so entgegengesetzt.

Durch die Ideen *regt* uns die Vernunft zu unserm höhern Daseyn überhaupt auf. Sie muss uns aber in dem aufgeregten auch *erhalten*, indem sie uns darin immer weiter fortleitet. Dazu muss sie ihre zuerst nur überhaupt ertheilten Offenbarungen nun noch

mehr

mehr den allgemeinen Formen nähern, an die wir in unserm Erkennen, und dadurch auch in unserm Thun nun einmal gebunden sind. Sie muss ihre indess nur überhaupt vorgelegten Wahrheiten nun als näher bestimmte Gesetze vorlegen. Sie muss ihre Ideen zu Arten von Urtheilen ausprägen. Aber sie darf auch hierin ihren Karakter nicht verläugnen. Und sie kann ihn auch hierin eben so wenig, wie überall, verläugnen. Ausserdem dass ihre Urtheile, um in unser Wesen einzudringen, denselben Gang auf dieselbe Art einschlagen, wie ihre Ideen, ausserdem also, dass jene, wie diese zuerst merklicher unser Herz, und erst durch dieses eben so auch unsern Kopf, und dass sie beyde höchst einfach, und doch auch höchst innig berühren, unterscheiden sie sich von den blossen Verstandes-Operationen desselben Namens auch noch auf eine andere Art wesentlich. Die Entscheidungen der Vernunft geschehen zunächst über ganz andere Gegenstände, auf eine ganz andere Weise, mit ganz andern Folgen, als die Entscheidungen des Verstandes. Der Verstand spricht *zunächst* immer nur über sich und seine Denkformen. Seine Aussprüche heissen auch in soferne, als sie sich über die Gegenstände, die ihm von Aussen gegeben sind, ausdehnen, im Grunde mehr nicht, als: „*So denke ich die vorliegenden Gegenstände. So können Gegenstände überhaupt gedacht werden.*" Der Verstand muss ferner das, was er spricht, immer beweisen, d. i. er muss sein Wahres immer von einem andern Wahren ableiten. Das Seinige (das, was er aus sich allein

geben

geben kann) ist nie das Erste. Er muss sich immer auf einen Bürgen berufen. Ihm allein vertraut man nie. — Dem Verstande kann endlich oft widersprochen werden, ohne es darum mit unserer Ruhe und mit unserer Ehre zu verderben, *sogar ohne es auch nur mit ihm selbst ganz zu verderben;* denn er widerspricht sich ja oft selbst, d. i. er findet oft selbst eben so viele Gründe für als wider eine Behauptung, und läfst dann freylich diese, wenn er gescheit ist, dahin gestellt seyn. — Ganz anders verhält es sich mit der Vernunft. Diese spricht nicht blofs über *Denkformen*, sondern über *Gegenstände selbst.* Sie spricht über unsere *höchsten Gegenstände.* Will man aber auch den Karakter, wovon sie spricht, will man den Karakter der Vernünftigkeit selbst wieder nur eine Form (die vernünftige) nennen; so ist ja hier gerade die Form selbst der wichtigste aller Gegenstände. Das Vernünftige ist ja gerade das einzige Bleibende, das Einzige, was Bedeutung giebt, das Einzige, was an sich Werth hat. Die Vernunft spricht defswegen nicht, wie der Verstand, blofs von der Art und Weise, wie Etwas unter gewissen Umständen bey gewissen Organisationen nur *vorgestellt* wird, oder *vorgestellt* werden kann, sondern wie Etwas, wie das Höchste unter allen Umständen unabhängig von irgend einer Vorstellungsweise wahrhaft *ist und seyn soll.* Sie spricht nicht über ein blofses Vorstellen, sondern über ein Seyn und Werden, über das Oberste, von dem alles Uebrige abhängt. — Und sie spricht von diesem grofsen Gegenstande nicht, nach der Weise

des

des Verstandes, bloss vom Hörensagen, sondern aus eigener unmittelbarer Ueberzeugung. Sie braucht sich also bey ihren Aussprüchen nicht auf fremde Authoritäten, sondern nur auf sich selbst zu berufen. Sie braucht nur zu *weisen*, und nicht erst zu *beweisen*. *Wenn ihr ja manches Mal auch ein Beweis nöthig ist, so ist er es nicht wegen ihrer, sondern nur wegen der Umgebung, in welcher sie sich befindet, und von welcher sie oft in ihren Wirkungen gehemmt wird.* Der Beweis hat alsdann nur zu bewirken, dass man das Weisen *wahrnehme*, nicht, dass man es darauf *stütze*. Er hat nur negativ, nicht positiv zu wirken. *Er hat nur die Hindernisse zu entfernen, welche die Unmittelbarkeit des Wahren der Vernunft verbergen.* Er hat aber dieses unmittelbar Wahre nicht wieder durch ein noch unmittelbareres zu begründen. Die Entscheidungen der Vernunft lauten daher insgesammt unbedingt, und hangen ihrem positiven Inhalte nach, so wenig von irgend einem Beweise ab, dass sie ihre Unbedingtheit sogar gegen denselben (wenn sich der Verstand in seiner Anmassung einen dagegen erlaubt) oft sehr unvermuthet und sehr nachdrücklich behaupten. Kann uns z. B. die Tugend bloss *an-* und *ab-bewiesen* werden, wie irgend eine mathematische Wahrheit oder Irrlehre? Man forsche genau nach! *Ist es der Beweis, oder etwas tiefer in uns Liegendes, was uns die Pflicht ehren, oder vergessen macht?* Diese grossen Eigenheiten der Vernunftaussprüche verursachen, dass auf

den

den Glauben oder Unglauben an sie auch ganz andere Belohnungen oder Strafen gesetzt sind, als auf den Glauben oder Unglauben an die Verstandesaussprüche. Ihren Entscheidungen darf man sich nie entziehen, ohne auf seine innere Ruhe und Ehre Verzicht zu thun. — Den Erklärungen des Verstandes kann man aber, da er nicht immer zuversichtlich zu entscheiden vermag, oft seinen Beyfall versagen, ohne unverständig zu seyn. Er vertraut sich ja, so lange er verständig bleibt, selbst nicht immer unbedingt. Der Vernunft hingegen darf man sich nie widersetzen, ohne unvernünftig zu werden. *Und wer wollte es wagen, mit ruhigem Wissen und Willen unvernünftig zu seyn?* Man braucht deswegen, wo man sich etwa von der Leidenschaft gegen sie bestechen läfst, immer die List gegen sich selbst, sich vor Allem zu bereden, dafs der Ausspruch, dem man sich entziehen will, nicht wirklich von der Vernunft komme. Mau überredet sich z. B. dafs der Glaube an Tugend und an ihre Gottheit nur eine Angewöhnung von Jugend auf sey, und dafs daher die durch keine solche Angewöhnung verkehrte, also eigentliche Vernunft Nichts davon wisse, *und erst dann wagt man es, ohne Tugend und ohne Gott zu seyn.* Man sieht sich unwiderstehlich genöthigt, *der Vernunft auch in unserm entscheidendsten Unglauben noch unsern unbedingten Glauben darzubringen.* — Welcher mächtige Unterschied hat also zwischen den Aussprüchen des Verstandes und der Vernunft Statt. Wenn jene oft nur unmafsgebliche *Gutachten* sind, so sind diese

immer

immer — entscheidende *Urtheilssprüche.* Und selbst dann, wenn jene ebenfalls, aber nur in kleinern Angelegenheiten oder wenigstens nur in unterer Instanz, entscheiden, so entscheiden diese in unsern wichtigsten Anliegen, und immer *in höherer*, *in höchster Instanz.*

Die Vernunft, die uns durch ihre Ideen zu unserm höhern Leben *weckt*, und durch ihre ausführlichern Aussprüche in demselben *leitet*, muss uns darin auch *stärken.* Wir können uns in demselben wegen unserer Umgebungen nicht ohne Kämpfe bewegen, und Kämpfe fordern Muth. Dieser Muth erwacht zwar im Wesentlichen schon durch ihre bisher berührte Anregung und Leitung selbst. Allein es wäre doch dadurch allein nicht hinlänglich gesichert. Unser Leben in und durch Vernunft ist kein blosses Leben durch Wissen, sondern auch durch Thun, und es ist das letzte gewissermassen mehr, als das erste. Durch die bisher berührten Akte der Vernunft wären wir erst nur für das „*Sollen*" geborgen. Wir sollen es aber auch für das „*Werden*" seyn. Wir wüssten nur, was wir zu thun hätten. Wir wüssten aber nicht, ob unserm Thun auch das Gelingen nachfolgen werde. Der Muth zu jenem bedarf nun, wenn gleich nicht um zu beginnen, doch um nicht wieder aufzuhören, der Hoffnung von diesem. Die Vernunft muss uns daher ausser der höhern *Gegenwart*, die sie uns auf die vorbesagte Weise aufschliesst, auch die höhere *Zukunft* aufschliessen. Sie thut es.

Und sie thut es durch dieselbe Regung, durch welche sie Alles thut. Dieselbe Aussicht, welche uns die *Grösse* der Ideen zeigt, zeigt uns auch die *Allgewalt* derselben. Dieselbe Aussicht, welche uns die *Erhabenheit* der Vernunftwelt zeigt, zeigt uns auch die *Ewigkeit* derselben. Dieselbe Aussicht, welche uns den *Himmel* des Schönen, Wahren und Heiligen zeigt, zeigt uns auch die *endlich immer siegende Oberherrschaft desselben über die Erde.* Die Vernunft, welcher wir in Ansehung dessen, was in ihrem Reiche ist, und in allen andern seyn soll, unbedingt vertrauen, macht auf diese Weise, dass wir ihr auch in Ansehung dessen vertrauen, was, wie sie uns versichert, endlich auch werden wird. Dadurch gewinnt ihre Regung die Gestalt eines Schlusses. Aber ihr Schluss ist, wie man sieht, mehr eine Art von *Vision*, als eine Art von *blossen Schlusse.* Die Vernunft öffnet uns ihre höhere Zukunft nicht erst mühsam durch vielerley künstliche Schlüssel für die vielerley künstlichen Schlösser, welche den Zugang dazu ewig zu versperren scheinen. Sie berührt die Thore derselben nur, und ihre Flügel springen von selbst auseinander, und wir sehen alsdann die Gegenstände unserer höhern Hoffnung nicht, wie durch Hülfe des Verstandes *bloss im Spiegel*, sondern *unmittelbar* vor uns liegen. Wie lebhaft stehen vor dem Auge des in sich selbst orientirten Edeln die grossen tröstenden Wahrheiten, — dass die Menschheit, (wiewohl für unsern Zeitmassstab langsam) voranschreite, — dass uns nach diesem Leben noch ein anderes erwarte? — Ferner, *wie*

bestimmt

bestimmt eilen in ihm diese grossen Hoffnungen allen seinen eigentlichen Schlüssen voran? Oder ist es erst das Raisonnement, wodurch dieser schöne Glaube an die Vervollkommnung unsers Geschlechtes, an die Fortdauer unsers Daseyns geweckt wird? Ist er nicht vielmehr bloss die Frucht einer unmittelbaren Ueberzeugung, einer Ueberzeugung aus der ersten Hand, zu welcher das Raisonnement erst hinterher hinzukömmt, sehr oft mehr, *um ihn zu erschüttern, als um ihn zu begründen?* Zeigt sich dieser Glaube nicht auf die eine oder andere Art — stärker oder schwächer — immer schon vor dem ihm entsprechenden Raisonnement, selbst schon bey dem ersten Erwachen der Menschheit, wo die Kraft des Raisonnements noch sehr klein, und nur die der Ahnung von einiger Bedeutung ist? Und zeigt er sich nicht auch später sogar dem feindlichen Raisonnement zum Trotze noch durch manche glückliche Inkonsequenz, die er demselben abgewinnt? Man lese doch die Geschichte der Entwickelung unsers Geistes! Aber man lese sie mit Geist! Man steche nicht bloss in Buchstaben herum, sondern dringe in den Inhalt ein! Worauf deuten selbst schon die ersten so allgemeinen Dichtungen von goldenen Zeiten, die entweder gewesen seyn, oder wenigstens noch kommen sollten, die Dichtungen von Genien, welche die Menschheit zu bearbeiten und zu beglücken kamen, — die Dichtungen von dem Ausgange der Welten aus einer höchsten ätherischen Lichtquelle, und von der endlichen Rückkehr in dieselbe? Freylich! da war die Phantasie im Spiele. Aber warum war sie

gerade so im Spiele? Warum *allgemein* gerade so? Wer gab ihr — der sonst ganz regellosen, der sonst sich überall selbst widersprechenden, — *gerade diese* Richtung? Wer *so allgemein* diese Richtung? Eben so — worauf deuten selbst die Zweifel, welche das Raisonnement gegen jene höhern Wahrheiten aufbringt? Kann man an Etwas, wovon uns gar keine Kunde zugekommen ist, auch nur zweifeln? *Ist das Zweifeln im Grunde nicht ein Suchen? Und fällt es uns jemals ein, Etwas zu suchen, wovon wir gar nichts wissen? Finden können wir wohl so Etwas, suchen aber nicht.* Gewifs also, der Verstand würde nie dazu gekommen seyn, Einwürfe gegen die zuvor berührten Behauptungen aufzustellen, wenn ihm diese Behauptungen nicht irgendwoher vorgelegt worden wären. Und woher können sie es ihm, der Nichts, als seine Formen aus sich nehmen kann, geworden seyn? Durch die Empfindung doch wahrlich nicht. — Und so bleibt sich dann die Vernunft auch hierin selbst getreu. Sie thut auch hierin wieder das, was sie immer thut. Sie nimmt unmittelbar aus sich selbst Licht und Leben, und trägt es unmittelbar in unser Daseyn hinein. Sie läfst uns auch da, wo sie ihre Wahrheiten durch Schlüsse zu vermitteln scheint, ohne Vermittelung sehen und begreifen, und läfst den Schlüssen nur wieder das negative Geschäft übrig, die Wolken zu zerstreuen, welche das Einströmen ihres Lichtes und ihres Lebens hindern könnten.

XVIII.

XVIII.

Ein tieferer Blick auf den Karakter der Vernunft.

Die Vernunft offenbart uns nach dem, was wir bisher fanden, durch das Gefühl eine höhere Welt, wie uns die Empfindung die physische offenbart. Die Vernunft verkündet uns das Schöne, das Gute, das Heilige, wie uns die Empfindung das Gefärbte, das Schallende, das Süſse verkündet. Und die Vernunft regt uns durch ihre höhern Offenbarungen in unserm *ganzen* höhern Daseyn an, wie uns die Empfindung durch ihre physischen in unserm *ganzen* physischen anregt. Wie diese in uns nicht nur Anschauungen, sondern auch Begierden und Bestrebungen hervorruft, so ruft auch jene in uns nicht nur Ueberzeugungen, sondern überdieſs noch Gesinnungen und Handlungen hervor. Jede belebt uns in ihren Kreisen zu einem *vollständigen* Leben.

Woher nimmt aber die Vernunft diese höhere belebende Kraft? Woher nimmt sie ihre groſsen Offenbarungen und ihre übrigen groſsen Anregungen? Woher — ihr neues Licht, und ihr heiliges Feuer? —

Wo-

Woher die Empfindung das nehme, was fie uns mittheilt, das fcheint klar, das fcheint gewöhnlich fo klar, dafs man es begreifen *zu müffen* glaubt. Auch ift es allerdings wenigftens zum Theil begreiflicher, weil es zum Theil auffallender ift. Die Empfindung wirkt unmittelbar und unausgefetzt auf unfer Bewufstfeyn, und führt uns dadurch die Gegenftände, in fo-ferne wir ihnen zugänglich find, felbft und mit anhaltender Gewalt auf. Die Vernunft wirkt aber nur durch das Gefühl auf uns, und wird in ihrem Wirken z. B. von der Neigung — öfter gehemmt. Wir kommen auf diefe Weife *nicht mit ihren Gegenftänden felbft, fondern nur mit ihren Offenbarungen von diefen Gegenftänden* in unmittelbare Berührung. *Und felbft diefe Berührung wird oft unterbrochen.* Das Erfte (das blofs mittelbare Zufammentreffen) ift wenigftens mit demjenigen der Fall, was uns unfere Vernunft nicht blofs von fich felbft, fondern auch noch von den übrigen höhern Wefen ihrer Kreife eröffnet. In Anfehung ihrer eigenen Natur ftellt fie fich zwar auch felbft dem Gefühle dar. Aber in Anfehung des Uebrigen führt fie demfelben nicht die Wefen felbft, fondern nur ihre Offenbarungen davon auf. Und das zweyte (die öftere Unterbrechung) ereignet fich in beyden Hinfichten. Die Vernunft fchweigt manches Mal ganz, über das Höhere, und über fich felbft.

Die Gegenftände, von welchen unfere Vernunft fpricht, bleiben alfo, den Fall ausgenommen, wo

fie

ſie nur von ſich ſelbſt ſpricht, unſerer unmittelbaren Berührung immer entrückt, und ſelbſt die Offenbarungen von ihrer eigenen Natur hören zu Zeiten auf, uns anzuſprechen. Wir ſehen das nicht, was uns verkündet wird. Wir hören nur davon, und wir hören nicht ein Mal ununterbrochen. Wir begreifen alſo auch nicht, woher die neuen und abgebrochenen Nachrichten kommen. Und darum glauben wir dann dasjenige oft auch nicht, was wir hören. Denn wir ſind verwöhnt. *Wir wollen meiſtens nur das glauben, was wir nebenher auch greifen können, oder was uns wenigſtens unausgeſetzt ins Ohr ſchallt.*

Warum wir die Stimme der Vernunft nicht immer vernehmen, das läſst ſich leicht einſehen. Auch iſt es eigentlich das nicht, was uns in unſerm Glauben an ſie irre macht. Wenn wir nur eben ſo leicht begreifen könnten, woher die Stimme kommt, welche wir wahrnehmen. *Allein begreifen wir denn auch auf dem Felde der Empfindung ganz?* Und doch glauben wir auf dieſem Felde. Warum nicht auf dem — der Vernunft ebenfalls? Weil wir auf jenem wenigſtens Etwas begreifen? Weil wir nämlich dort wenigſtens das „*Woher*", wenn gleich nicht auch das „*Wie*" ausmitteln können? Soviel läſst ſich hier gleichfalls ausmitteln.

Daſs die Produkte der Vernunft keine aus äuſsern ſinnlichen Materialien zuſammengewebte oder zuſammengeſchliffene Fabrikate, daſs ſie keine bloſsen Abſtrak-

Abſtraktionen der Denkkraft, und keine bloſsen Kombinationen der Einbildungskraft ſind, daſs ſie alſo nicht auf dem gemeinen Wege der Anſchwemmung durch Empfindung, herausgeangelt durch den Verſtand, oder hineingezaubert durch die Phantaſie, daſs ſie deſswegen nicht von Auſsen und Unten aus der Sinnenwelt kommen, das iſt aus dem Vorgehenden klar. Es iſt daher auch klar, *daſs ſie ganz eigenthümliche, aus höhern Elementen beſtehende, aus andern als ſinnlichen Regionen herübergebrachte Produkte, daſs ſie Mittheilungen aus einer höhern überſinnlichen Welt, Offenbarungen einer höhern überſinnlichen Macht ſind, daſs ſie alſo nur von Innen und nur von Oben kommen.* Es iſt unläugbar, daſs wir die groſsen *Ideen* des Schönen, Guten und Heiligen in uns haben, und es iſt unläugbar, daſs wir ſie nicht, wie unſere übrigen *Begriffe* oder *Bilder*, durch bloſse Reflexion und Kombination aus der uns umgebenden phyſiſchen Welt erhalten. Woher können ſie alſo ſtammen? *Woher kann das ſeyn, was nicht von Auſsen und von Unten (aus dem Reiche der Sinne) kommt, und was doch in uns iſt?*

Gewiſs! Unſere Vernunft iſt eine eigne höhere Kraft. Sie hat das, was ſie in uns hineinlegt, mit einer eigenen höhern Macht *aus ſich und von Oben.* Sie hat aus ſich, was ſie uns von ſich offenbart, und ſie hat von Oben, was ſie uns über dieſes

ses Obere offenbart. Sie theilt uns Licht und Leben für sich — auch aus sich selbst mit, und sie theilt uns Licht und Leben für die übrigen grossen und heiligen Gegenstände ihrer Kreise — auch von diesen selbst mit, indem ihr — Licht und Leben von denselben ebenfalls mitgetheilt wird. Sie begeistert uns aus eigener höherer Macht, denn sie ist selbst wieder von einer höhern begeistert. *Sie inspirirt uns, weil sie selbst inspirirt ist.*

Ja! Sie ist ein Organ *aus* einer höhern Welt, und daher auch ein Organ *für* dieselbe. Sie stammt von Oben, und zeugt und belebt also auch dafür. *Sie ist das Höhere in uns, und darum zugleich die Verkünderin des Höhern über uns*, die Verkünderin durch Licht und Flamme, denn von der Sonne geht kein kalter Strahl aus. *Sie ist also dasjenige in uns, was uns erst die Weihe der Menschheit ertheilt, weil sie dasjenige ist, dem selbst die Weihe der Göttlichkeit zu Theil ward.*

Es ist Etwas in aller Hinsicht ganz Eigenes um sie, Etwas in aller Hinsicht Höheres. Es ist Etwas ganz Eigenes und Höheres um ihr Seyn — und um ihr Wissen und Thun. Sie zeichnet sich in jeder Rücksicht vor allen übrigen Anlagen in unserm Innern aus. Sie *ist*, wie keine ihrer Mitanlagen werden kann. Sie *weiss*, was keine derselben inne wird, wenn sie es ihr nicht sagt. Und sie *strebt*, wie und wohin keine zu streben im Stande ist, ausser sie wird von ihr dazu in Bewegung gesetzt.

Sie

Sie ist die Kraft einer eigenen, in ihrer Art einzigen, höhern *Einheit*, einer Einheit nicht durch bloſses Aufheben und Vertilgen der Unterschiede, sondern durch Vereinigen und Ausſöhnen derselben, also nicht einer leeren und darum todten (negativen), sondern einer wirklichen und lebendigen (positiven) Einheit. Für diese Einheit *durch Harmonie des Verschiedenen* ist sie das Auge und der Sporn in unserm Innern. Ohne sie würden wir keine andere, als die bekannte Verstandeseinheit *durch Entfernung des Verschiedenen* kennen und verlangen.

Die Vernunft ist ferner die Kraft einer eigenen, in ihrer Art einzigen, höhern *Freyheit*, einer Freyheit nicht durch bloſses Niederreiſsen fremder Schranken, sondern durch Aufbauen eigener, also nicht einer bloſs allen äuſsern Bestimmungen und Leitungen ausweichenden, sondern einer sich selbst leitenden und bestimmenden Freyheit. Ohne sie gäbe es höchstens Zügellosigkeit, welche nur zerstören kann, weil sie keine Regel anerkennt. Erst durch sie wird Freyheit möglich, die hervorzubringen vermag, weil sie sich selbst Regel ist. *)

Und

*) Aus diesen groſsen Ideen von Einheit und Freyheit, und durch dieselben ruft sie uns die ganze neue erhabene Welt hervor, die uns so mächtig ergreift. Diese *groſse Einheit und Freyheit* ist es, welche (ausschlieſslich oder doch vorzugsweise) nur von unserm *Gefühle* aufgefaſst, vor uns als *Schönheit* erscheint.

Und wozu die Vernunft auf diese Weise die Idee und den Trieb in sich hat, dazu sieht sie ausser und über sich die Gegenstände. Sie sieht ausser und über sich das *belebende Eine zu ihrer lebendigen Einheit.* Sie sieht ausser und über sich das *wirkliche Freye zu ihrer darnach strebenden Freyheit.* *Sie sieht ausser und über sich den Einen und den Freyen* — *einen*

Diese grosse Einheit und Freyheit ist es, welche sich uns, wenn sich ihr vorzüglich nur der *Verstand* nähert, als *Wahrheit* (als eigentlichere, bleibende, Allem zum Grunde liegende Wahrheit) ankündet. *Diese grosse Einheit und Freyheit* ist es, welche wir, wenn sich besonders nur unser *Wille* damit beschäftigt, als *Sittlichkeit* ergreifen. *Diese grosse Einheit und Freyheit* ist es, welche vor uns, wenn wir ihr aus *allen unsern Geisteskräften mit gleichem Nachdrucke* huldigen, als *Heiligkeit* auftritt. Und *diese grosse Einheit und Freyheit* endlich ist es auch, welche uns nicht bloss immer in ihrem ungetrübten ewigen Glanze nur überirdisch, sondern auch nach unserer beschränkten menschlichen Weise in irdischen Gestalten, die aber doch immer die hohe Abkunft von ihr deutlich genug zeigen, gebrochen erscheint, denn aus ihr als Schönheit entstehen uns, nach unserer Weise zu sehen, die *Schönheiten*, aus ihr als Wahrheit — die *Wahrheiten*, aus ihr als Sittlichkeit — die *Pflichten*, aus ihr als Heiligkeit — die — nein! *als solche erscheint sie uns auch herabgestiegen an die Gränze unserer Menschheit noch in ihrer ewig untheilbaren hohen Wesenheit* — — *als Ein Gott.*

einen lebendigen Gott und ein durch ihn gewordenes Reich Gott ähnlicher Wesen unter göttlichen Gesetzen. Sie muſs dieses sehen, weil sie da zu Hause ist, und ihr ihre Heymath nicht unbekannt bleiben kann. Und sie ist nur da zu Hause, weil sie es sonst nirgends seyn kann, weil sie für alle andern Regionen schlechterdings nicht gebaut seyn kann, indem sie, wie wir fanden, für alle übrigen *wirklichen* zu groſs, und für die *eingebildeten* zu klein, nämlich nie ungeheuer ist.

Sie ist und weiſs und wirkt also, wie man sieht, das, was sie ist und weiſs und wirkt, insgesammt nicht von Auſsen und Unten, sondern unmittelbar nur durch sich und von Oben. Deſswegen braucht sie, um zu diesem ihren Seyn und Wissen und Wirken zu gelangen, auch nur auf sich selbst und nach Oben hin zu blicken, und nur in sich selbst und durch sich nach Oben einzugehen. Hier leuchtet und brennt ihr in ihrer eigenen Natur und in den übrigen höhern Naturen ihr eigenes Licht und ihr eigenes Feuer, wodurch sie sich selbst und jedes andere Wesen zu beleuchten, und für sich selbst und für alles Höhere zu beleben im Stande ist. Jede bloſs von Auſsen oder Unten kommende Beleuchtung und Erwärmung ist darum für sie keine. Sie kann von daher nicht erreicht werden. Sie kann durch keinen solchen Unterricht und durch keine solche Anregung lernen und werden, was sie weiſs und ist. Sie lernt und wird daher an allen Erscheinungen auſser und

unter

unter ihr, an allen Lehren und Thaten, die nicht aus ihr und von Oben kommen, ſicherlich immer etwas Anderes, als was dieſe ſie lehren, und wozu dieſe ſie machen wollen. *Sie lernt an der Thorheit Weisheit, an dem Laſter Tugend, an dem Unglauben Religion. Und ſie führt während des Sturmes aufgejagter Leidenſchaften mit deſto feſterm Schritte. Sie erhebt in den Feſſeln einer empörenden Willkühr deſto gewaltiger zum Gefühle der Freyheit. Sie zieht unter dem Gewühle von tauſend lockenden Sinnengenüſſen deſto unwiderſtehlicher zum freywilligen Entbehren hin. Ja! Sie kann der ganzen Erde zum Trotz ihre Richtung nach dem Himmel verfolgen, und ſie kann das, wenn ſie ein Mal rege iſt, immer nur um ſo mehr, je mehr ſie davon abgehalten wird.* Daher kommt es, daſs *die groſse Verirrung der Menſchheit — ihrer Rückkehr zum Wahren im Ganzen immer ſo nahe liegt.* Die Vernunft wird immer deſto mehr in ſich ſelbſt und nach Oben hinaufgetrieben, je weniger ſie von ſich und von dem Höhern um ſich herum antrifft. Sie tritt alſo endlich immer deſto vertrauter mit ſich ſelbſt und mit dem Höhern aus ſich hervor. Ein tröſtender Gedanke gegen das frevelnde Laſter, das die Menſchheit immer wieder gern auf die ehemalige Verwilderung zurückdrängte! Seine Frevel ſuchen vergebens in ihr inneres Heiligthum einzudringen. Sie reichen nicht dahin. Sie können es zwar eine Zeitlang umſtellen und verbergen, auch wohl ſeine Auſsenwände ſelbſt umwerfen. Aber es

im

im Innern zerstören, es so ganz, wie sie wünschen, auflösen, dass nicht wenigstens noch die äussere Ruine den innern grossen Gehalt verkündigte, und unerwartet neue Aufmerksamkeit und neue Kräfte für den misshandelten Bau erweckte, das können sie nicht.

O, gewiss! Unser vernünftiges Daseyn ist ein höheres Daseyn, als jedes physische, und es ist darum auch ein gewaltigeres, ein unzerstörbareres, ein ewigeres. Es ist erhaben über die gemeinen physischen Bedürfnisse, und eben desswegen auch erhaben über die gemeinen physischen Mächte. Es ist ein eigenes, ein in jeder Hinsicht eigenes, keine blosse Fortsetzung des sinnlichen, sondern der Anfang eines übersinnlichen. Es ist nicht bloss der Gipfel einer irdischen Pflanze, sondern die Wurzel einer überirdischen, kein blosses seltsames Nebengeschoss der Erde (des raffinirten, schlauen, klugen Geniessens), sondern eine Vegetation aus dem Himmel (aus dem höhern, freyen Leben unter Schönheit, Wahrheit, Tugend und Heiligkeit).

Das klingt dir aber nun viel zu geheimnissvoll? — Also bist du den Geheimnissen so abhold? Dann steht es aber sehr schlimm um dich. Wie willst du dem entgehen, was du so sehr fürchtest? Wo befinden wir uns zuletzt nicht unter Geheimnissen, so lange wir uns auf dem Boden des *Wirklichen*, auch nur des gemeinen pkysischen Wirklichen, befinden? Ja! Dem Schattenspiel-Universum des Idealisten, oder

der

der Grofs - Uhr - Macher - Welt des Materialiften können wir freylich hinter die Kouliffen fchauen. Allein wo können wir auch in der lebendigen Welt irgend ein Mal den innerften Vorhang lüpfen? Begreifft du z. B. nur den Grashalm *ganz*, auf den du trittft? Sieh alfo! fchon in der gewöhnlichen phyfifchen Welt ftehft du unter lauter Wundern, und du willft in der höhern keines dulden?! Wenn du daher konfequent feyn, und fchlechthin allem Unbegreiflichen auswei-chen willft, fo flüchte dich nur unter blofse Einbil-dungen, aber, wie gefagt, unter *blofse* Einbildun-gen! Was du dir felbft erft ganz machft, das kannft du felbft auch ganz begreifen. Was aber fchon *ohne* dich ift, das ift znletzt immer auch *über* dir. So thue dann auf jede unferer Welten Verzicht, und laffe dir von deiner Phantafie überall eigene fchaffen! Diefen deinen Schöpfungen kannft du dann allerdings nach Gefallen in das Mark hineinfchauen, — aber auch nur den *Schöpfungen*, die *Schöpferin* felbft ift und bleibt dir fchon wieder ein Geheimnifs. Sie felbft ift aber auch fchon wieder eine *wirkliche* Kraft. Nur ihre *Produkte* find Seifenblafsen, die in den unend-lichen Räumen des blofsen leeren Nichtwirklichen zerrinnen.

Worin befteht alfo das innerfte Thun der leben-digen, und nicht blofs der eingebildeten Vernunft. — In einem Nehmen aus fich und von Oben — in einem fich felbft Beleuchten und Beleben-, und zugleich in einem Beleuchtet - und Belebtfeyn durch höhere Ein-

flüffe,

flüsse, — also, wie zuvor schon berührt wurde, in einem *Inspiriren und Inspirirtwerden* *). Ja! Ihr innerster Karakter ist gerade am offenbarsten ein höchster, — höher, als der Karakter jeder unserer übrigen Anlagen. Gerade durch ihre innerste Natur kündigt sie sich uns am bestimmtesten als eine höhere Natur an, welche unmittelbar von Oben weiss und unmittelbar dafür wirkt, weil sie unmittelbar von Oben ist. Sie kündigt sich uns als jene höhere Kraft an, welche unmittelbar von dem Himmel, und für denselben spricht, weil sie unmittelbar aus demselben stammt. *Sie kündigt sich uns als jener unmittelbare Funke der Gottheit an, der unmittelbar zu Gott aufstrebt, weil er unmittelbar von Gott kommt.*

---

*) Man wird, wie ich hoffe, nicht vergessen, diese und ähnliche Ausdrücke in dem reinern Sinne zu verstehen, in welchem sie in der gegenwärtigen Schrift immer genommen werden. Es ist hier, was ich anmerkte, *nie von einem unmittelbaren Ergriffenwerden durch höhere Wesen die Rede.* Es sind nach dem Vorgehenden *nicht die übersinnlichen Gegenstände selbst*, sondern *nur die von der Vernunft darüber aufgestellten Offenbarungen*, wovon unser Gefühl unmittelbar berührt wird. Es hat also, so lange man sich dessen erinnert, mit den mystischen Deutungen, die man hier vielleicht fürchtet, heine Gefahr.

XIX.

XIX.

Ueber unsern innersten Sinn.

Wir legen uns mehrere Sinne bey, weil wir an uns mehrere Anstalten getroffen finden, unmittelbare Kunde von Gegenständen verschiedener Art einzuziehen. Töne sind uns etwas ganz Anderes, als Farben. Wir unterscheiden also in uns einen Sinn des Gesichtes, und einen Gehörsinn. Gedanken, Begierden sind wieder etwas ganz Anderes, als Töne und Farben. Wir unterscheiden also in uns auch einen innern Sinn von einem äufsern.

Einige Selbstbeobachter unterschieden von jeher auch in ihrem Innern, wie in ihrem Aeufsern mehrere Sinne. Sie bemerkten nämlich, dafs einige ihrer innern Begebenheiten tiefer in ihnen vorgehen, als die andern. Sie fanden also in sich neben dem gewöhnlich sogenannten innern Sinn noch einen andern, welchen sie den *innersten* nannten. Sie wiesen diesem letztern die Selbstauffassung des „*Ichs*", also die Auffassung dessen an, was am tiefsten in unserm Innern liegt, und sie bestimmten den Kreis des erstern dadurch, dafs sie in denselben die Auffassung der *blofsen Zustände* dieses unsers „Ichs" verlegten.

Man war hierin allerdings einem Wahren auf der Spur. Wir können unser „*Ich*" unmittelbar, wie die *Zustände desselben*, auffassen, und dieses „*Ich*" ist etwas Anderes, als *seine Zustände*. Man war also berechtiget, das Auffassen von jenem, wie von diesen, einer Art von eigenem Sinne beyzulegen. Und dieser Sinn konnte der innerste heissen, denn er war bestimmt, in unsere tiefste Tiefe einzudringen. Allein unterscheidet sich denn diese Region unserer Brust von den übrigen *nur durch ihre Tiefe?* Ist sie eine Region, wie jede andere, nur, dass sie weiter einwärts liegt? Ist unser „*Ich*" von seinen *Zuständen* nur in der Entfernung von der Oberfläche verschieden? *Ist es aber übrigens im Grunde doch auch nur wieder ein blosser Zustand, obwohl ein innerhalb allen übrigen befindlicher, und ein sich selbst immer gleicher.*

Das war nun, leider! gewöhnlich der Punkt, auf welchem man die schöne Richtung wieder verliess, in der man sich befand. Wenigstens verliess man sie meistens alsdann, wenn man sich, um desto schneller und gewisser voranzukommen, von der lebendigen Ahnung, die bis dahin geführt hatte, losriss, und ausschliesslich nur dem Verstande, also gewöhnlich bald nur der Grübeley anvertraute. Der innerste Sinn schien uns alsdann fast immer nichts grösseres und bedeutenderes mehr aufzuweisen, als ein blosses *logisches* „*Ich*", welches alles weitern innern Gehaltes beraubt war. Er schien also nichts grösseres und bedeutenderes aufzuweisen, als jenes *armselige*

„*Ich*"

„*Ich*“ *das außer Stande ist, uns von sich etwas Anderes zu erzählen, als daſs es auch in der jetzigen Viertelstunde noch dasselbe sey, das es in der vorigen war*, was es uns dann immer und ewig wiederholt, weil es uns immer und ewig Etwas zu sagen verurtheilt, und doch unfähig ist, etwas Anderes, als dieses, vorzubringen.

Ist denn aber, wenn wir dem lebendigen Zuge unserer innersten Selbstauffassung folgen, und nicht bloſs das todte Resultat, das unter dem anatomischen Messer des Verstandes entsteht, betrachten, ist alsdann unser *wirkliches* „*Ich*“ in der That nur so eine hohle logische Orgelpfeife, aus welcher immer und ewig bloſs Ein und derselbe Ton kommt, der zu tönen nie aufhört, weil seine Taste immer berührt wird, und welcher bloſs deſswegen immer zu tönen gezwungen wird, damit man nie vergesse, daſs es immer Eine und dieselbe Pfeife ist, welche gespielt wird? Ist denn unser „*Ich*“ in der That sonst gar Nichts, als der inhaltloseste und unerträglichste aller Schwätzer, welcher uns sonst schlechthin Nichts vorzuschwätzen weiſs, als daſs es immer er sey, der uns vorschwätzt, und welcher uns alsdann dieses (wahrlich nicht zu unserer Erbauung und nicht zu unserer Unterhaltung) zu wiederholen gar nicht mehr aufhören kann? Ist denn in uns die *tiefste* aller unserer Tiefen gerade auch die *leerste* von allen, aus welcher uns außer dem einförmigen und matten logischen Luftzug des Bewuſstseyns unserer Einerleyheit,

 wel-

welches alle unsere geistige Erscheinungen begleitet, schlechterdings kein anderer lebendiger Hauch entgegenkömmt?

So geht es, wenn man sich mit dem unrechten Organ anstrengt. Man wollte sein Innerstes mit seinem innersten Sinne erfassen, und man verwechselte den *Sinn* mit dem *Verstande.* Man glaubte sich selbst zu *erfahren*, indess man sich selbst doch nnr *erschloss.* Was konnte daraus entstehen? Das, was immer entsteht, wenn man das *Leben* durch die *Sektion* erhaschen will. Man tödtete es.

Will man daher in unser innerstes *Leben selbst*, und nicht bloss in das *Kadaver desselben* eindringen, so gehe man nur in der anfangs eingeschlagenen Richtung fort! Man überlasse sich wirklich der Leitung nur des zuvor berührten sogenannten innersten *Sinnes*, und nicht bloss einer tiefern logischen Anatomirung! Man dringe lebend in dieses tiefste Leben ein! Man rege sich in dem neuen höhern Daseyn, das uns von der Vernunft geöffnet wird! Man rege sich in der hohen und freyen Welt des Schönen, Wahren, Guten, Heiligen! und man schaue dann auf diese grosse und freye Regung! Tiefer, als dieses freye Daseyn, kommt in uns Nichts mehr vor. Inniger, als diese heiligen Regungen für das Heilige, regt sich in uns Nichts mehr.

Unser vernünftiges Daseyn ist unser tiefstes und dadurch unser höchstes Daseyn, *folglich unser Gefühl,*

womit

womit wir dieses Daseyn unmittelbar auffassen, wirklich eine Art eines tiefsten und höchsten, also innersten Sinnes. Es ist der Sinn für das Göttliche in uns und für die Offenbarungen des Göttlichen ausser und über uns. — Es ist der Sinn für das Schöne, Gute und Heilige, wofür unser innerstes und eigentlichstes Selbst geschaffen ist, — und es ist der Sinn für die Mittheilungen, welche der Urheber alles Schönen, Guten und Heiligen durch dieses höhere „Selbst" an uns gelangen läfst.

Durch die Vernunft und durch das Gefühl wird also für uns eine Art *höhrer Erfahrung* eingeleitet. Durch sie erfahren wir eine höhere Ordnung der Dinge; denn durch sie werden wir eingeführt in ein Reich höherer, in das Reich freyer Wesen, welche sich selbst Gesetz und Schicksal sind, welche sich bewegen, weil sie sich bewegen wollen, und welche sich durch diese eigene Bewegung ihr Daseyn *als solche freye Wesen*, und mit diesem ihre Begebenheiten selbst machen. Durch die Vernunft und durch das Gefühl erfahren wir daher eine höhere Welt, eine von Innen und Oben, aus den Gesinnungen und durch dieselben kommende, und ihre äussere Umgebung sich nach ihrem Verdienste erst selbst gestaltende Welt. Durch sie erfahren wir eine Welt recht eigentlich *in* und auch noch *über* uns, wie durch die übrigen Sinne eine — *um* uns. Durch sie erfahren wir ein höheres bleibendes Leben, ein Leben aus freyen Quellen und zu ewigen Zwecken, ein Leben

durch

durch Wiſſen und Wollen, wie durch die übrigen Sinne ein gemeines vorübereilendes, welches kommt und geht, ohne zu wiſſen, woher und wohin, und ohne das Beginnen, oder Fortſetzen, oder Aufhören in ſeiner Gewalt zu haben. *Durch die Vernunft und durch das Gefühl erfahren wir einen Himmel, wie durch die übrigen Sinne eine Erde.*

Wir erfahren aber durch ſie freylich keinen gewöhnlich ſogenannten Himmel, der meiſtens nichts als eine durch die Phantaſie verwandelte — *überirdiſche* — *Erde* iſt, alſo keinen Himmel geſteigerter phyſiſcher Geſtalten und vervielfältigter und verfeinerter phyſiſcher Genüſſe, — ſondern nur einen Himmel vernünftiger d. i. freyer Weſen und Regungen, einen Himmel des Schönen und Heiligen, alſo keinen bloſs hyperphyſiſchen, ſondern einen wirklich himmliſchen oder heiligen Himmel, — keinen — *bloſs auſser* uns, ſondern *in* und dadurch auch *um* und *über* uns.

„*Seht da, wird es heiſsen, — ein ſechſter oder wohl gar ein ſiebenter Sinn! Was doch die Schule Alles findet!?*“ — Nun! *Könnt denn ihr euch mit einem bloſs fünfſinnigen Menſchen begnügen? Kann denn euer Menſch wirklich ſonſt gar Nichts, als ſehen, hören, riechen, ſchmecken und betaſten?* Freylich! Er kann auch noch denken. *Kann er denn aber nur*

ſein

ſein Geſchehenes, Gehörtes, Berochenes, Geſchmecktes und Betaſtetes, und auſser dieſem gar nichts denken? Er kann ja wenigſtens auch noch ſeine Wünſche, ſeine Vorſätze, ſeine Neigungen denken. Und lernt er denn dieſe ſeine innern Begebenheiten, wie jene äuſsern, auch nur wieder durch ſeine körperlichen Sinne kennen? Kann er denn ſeine Wünſche ſehen, ſeine Vorſätze riechen, ſeine Neigungen greifen? Ihr geſteht ihm ja deſswegen ſelbſt auſser ſeinen äuſsern Sinnen auch einen innern zu. Ihr durchbrecht ja alſo ſelbſt die Schranken eurer für unüberſchreitbar gehaltenen *Fünfſinnigkeit.* Da ihr euch aber nun auf dieſe Weiſe aus der engen körperlichen Sphäre ein Mal in die freyere geiſtige durchgearbeitet habt, ſeht ihr denn in dieſer überall nur Ereigniſſe einer und derſelben Art? *Weiſs denn unſer Geiſt in Rückſicht ſeiner ſelbſt immer von nichts Anderem als von Begierden und Neigungen und nicht auch z. B. von Pflichtgefühlen? Und ſind denn ſeine Regungen für Schönheit, Tugend, Religion, verglichen mit ſeinen Regungen für bloſsen Genuſs nicht eben ſo ſehr anderer Art, als es die Farben, verglichen mit den Tönen, ſind?* Und zur Auffaſſung dieſer verſchiedenen äuſsern Eigenheiten ſollen zwey verſchiedene äuſsere Sinne nöthig ſeyn, zur Auffaſſung jener innern aber nicht? Oder kann bey dieſen die höhere aus der niedrigern durch bloſses Denken erſteigert werden? Warum iſt denn aber dieſes nicht auch bey jenen möglich? *Warum kann man nicht auch*

dort

dort die Anschauung der F a r b e *durch blosse Zergliederung der Anschauung des* T o n s *hervorbringen?* Doch! darüber liegen ja in dem Vorhergehenden schon die nöthigen Winke. — Wenn also der von euch vorhin gebrauchte Ausdruck der „*Schule*“ ein Schimpfwort seyn soll, wen trifft der Vorwurf: „*der Natur des Menschen durch ihre Erklärung — einer Hypothese zu Gunsten, Gewalt angethan zu haben?*“ Trifft dieser Vorwurf uns, die wir dieser hohen Natur, um ihr Ebenmass nicht zu stören, alle die Organe lassen, welche sie uns so deutlich vorzeigt? Oder euch, die ihr derselben wenigstens Eines wegschneidet, um die Alleinherrschaft eines andern (z. B. der Denkkraft — alsdann eigentlich nur Raisonirkraft) zu retten? Gewiss! nur die so leicht befangene Schule, eigentlich nur irgend eine Schulsekte kann der Menschennatur bloss alle niedrigern Sinne zugestehen, aber jenen höchsten absprechen. Die unbefangenere Welt, die im Ganzen immer unbefangene Menschheit fand diesen hohen Sinn im Ganzen auch von Jeher in sich, sobald sie zu ihrem vollen Daseyn erwacht, also über die erste Stufe der *eigentlichen* Wildheit (und nicht bloss der oft nur so *genannten*) emporgestiegen war. Dahin deutet so manche unläugbare Erscheinung. Dahin deutet z. B. der ganze hieher gehörige Sprachgebrauch. Man sprach wenigstens von den Grundlagen der Stoffe dieses höhern Kreises, wie von den — aller übrigen, immer in dem Tone, in welchem man von Ueberzeugungen aus der ersten Hand überhaupt spricht. Man drückte sich immer so

aus,

aus, dafs es einleuchtete, man glaube eben so unmittelbar an die Existenz eines Schönen, Guten, in sich Wahren, wie an die Existenz eines Hellen, Warmen. Dahin deutete auch z. B. der Widerstand, der sich in jedem Menschen von gesundem Kopfe und Herzen gegen die Vernichtung *aller höhern* Realitäten, wie gegen die — *aller physischen*, immer glücklich erhob, ungeachtet diese Vernichtung von einem unüberlegnen Raisonnement oft sehr übermächtig eingeleitet war. Man konnte die Einwürfe gegen seine höhern Ueberzeugungen sehr oft nicht auflösen. Man gab aber darum diese Ueberzeugungen doch nicht ganz auf, so wenig als man seine gemeinen deswegen aufgab, weil man nicht alle Einwürfe dagegen heben konnte. *Man fühlte, dafs die einen wie die andern — Ueberzeugungen aus der ersten Hand sind, wogegen Gründe aus der zweyten — Nichts vermögen.*

Wahrlich! die ganze gebildetere Menschheit fand in sich, wenn gleich nicht immer dem Worte, doch der Sache nach, von Jeher ein höheres Organ. Man sprach in allen bessern Kreisen immer von einem Sinne für das Schöne, von einem Sinne für das Wahre, und man sprach, wenn man sich so ausdrückte, nicht etwa nur figürlich; denn man handelte auch in dem Geiste dieser Sprache. Man traute dem blofsen Raisonnement über Schönheit, Wahrheit, u. d. gl. nicht dasselbe zu, was man dem Gefühle darüber zutraute. Man sah ein, dafs das Schöne, Gute, wie die Farbe, der Ton, — — unmittelbar erfafst werden müfste, um

wirk-

wirklich, um in feiner Wefenheit, und nicht blofs in feiner Hülle (dem Worte) erfafst zu feyn.

Dafs fich diefer edlere Sinn nicht in jedem Einzelnen gleich lebendig rege, darf diefes irre machen? Regen fich unfere übrigen Sinne in allen Einzelnen gleich? Ift nicht auch unter ihnen in verfchiedenen Subjekten ein oft ungeheurer Unterfchied? Man vergleiche das Auge des Wilden mit dem — des entnervten Europäers! Die Verfchiedenheit der Uebung kann auch hierin nicht anders, als eine Verfchiedenheit der Schärfe bewirken. Und leider! ift ja gerade die Vernunft die am fpäteften und fchwächften geübte Kraft in uns. Leider! werden ja alle unfere übrigen Kräfte, und meiftens wohl gar gerade die gefährlichern fchon fo früh und ftark geübt, fo dafs fich die Vernunft, wenn fie erwacht, nur mühfam durch die ungünftige Umgebung durcharbeiten kann. Ift es alfo nicht ein Wunder, dafs fich unferer befferer Vernunftfinn (wenn diefer Ausdruck erlaubt ift) unter folchen Umftänden nur noch fo fehr regt, als er es wirklich thut? „*Er zeigt fich aber auch in Manchen ganz und gar nicht.*“ Es foll diefes der Fall feyn, ob wohl er es — in keinem Kultivirten (d. i. zur geiftigen Welt ganz Gebohrnen) wirklich ift. *Es giebt auch Blindgebohrne. Darum ift das Auge doch ein Sinn.*

Wie übrigens diefer höhere Sinn in uns wirke, ift freylich ein Geheimnifs. Genug! Er wirkt. Es ift uns ja (wie ich zuvor fchon ein Mal anmerkte) die

Wir-

Wirkungsweiſe der übrigen Sinne im Grunde auch ein Geheimniſs, und wir glauben doch an ihre Wirkſamkeit. Soviel iſt uns indeſs über ſeine Weiſe, zu wirken, allerdings bekannt, daſs er, als ein edlerer Sinn nicht, wie die übrigen, *bloſs ergriffen* und *bloſs angeregt* werden könne, ſondern daſs er es ſich gröſstentheils erſt *ſelbſt bereiten*, und ſich alsdann immer erſt auch *ſelbſt anregen* müſſe. *Wir müſſen uns in unſerm Innern erſt ſelbſt ordnen, wir müſſen uns erſt ſelbſt zu unſerer wahrern und edlern Exiſtenz erheben, um das Schöne, Wahre und Edle ſeiner Weſenheit und nicht bloſs dem Namen nach inne zu werden.* Wir müſſen uns in unſerm Innern z. B. erſt ſelbſt frey regen, um die Freyheit lebendig zu ſehen, und nicht etwa nur ihr Wort todt nachzuſprechen. Die ganze phyſiſche Welt umgiebt und betaſtet uns auch ohne unſer Zuthun. Zur höhern müſſen wir aber erſt emporſteigen, um mit ihr ſo innig und ganz bekannt zu werden, wie mit jener. Die Strahlen, die auch ohne eine *anhaltendere* Selbſtthätigkeit edlerer Art (denn ohne *alle* beſſere Regung kommen nicht ein Mal ſolche Strahlen) von Oben herabfallen, wecken nur eine unbeſtimmte Ahnung, aber keine klare Anſchauung. *Nur dem Edlen ſchlieſst ſich das Reich des Höhern lebendig und bleibend auf.* Dem Unedlen öffnet es ſich bloſs augenblicklicbh als vorbeyeilendes Traumgeſicht. Aber auch ihm öffnet es ſich ſo — nur in ſeinen beſſern Augenblicken, *und wäre es irgend Jemanden möglich, in jedem Augenblicke ſeines Daſeyns ohne alle ſchönere Regung zu*

ſeyn,

seyn, so würden sich in einem solchen auch nicht ein Mal diese Traumblitze zeigen.

Darin unterscheidet sich nun unser höchster Sinn von allen übrigen wesentlich, dass wir ihn uns erst selbst frey ausbilden müssen, indess sich diese, durch äussere Einflüsse genöthigt, *nothwendig* entwickeln. *Zum Sehen, Hören (und sogar zum Denken) werden wir gebracht. Zur Vernunft aber müssen wir uns selbst bringen.* *)

*) *Wenn sich aber dieser unser höchster Sinn von den übrigen so wesentlich unterscheidet, sagst du, so ist er ja eben darum kein Sinn.*" — — Du streitest um das *Wort.* Ich gebe es dir gerne preis, wenn du mir nur die Sache nicht verwirfst. Also, *ja! Er ist kein Sinn in der gemeinen Bedeutung des Wortes*, kein Sinn *bloss für Gegenstände* selbst, sondern *nur für Nachrichten davon*, kein Sinn mit irgend einem körperlichen Organ, kein Auge, kein Ohr, aber doch ein unmittelbares Auffassungsvermögen, doch eine Weise, unmittelbar inne werden, was anders woher nicht inne geworden wird, also doch *eine Art von Sinn in höherer Bedeutung.*

XX.

Sind also Verstand und Vernunft nicht wesentlich verschiedene Kräfte.

Aus den vorgehenden Zeichnungen ergiebt sich zwar die Verschiedenheit des Verstandes und der Vernunft von Selbst. Allein ihre Verwechselung ist nun ein Mal doch zu gewöhnlich, und dabey zu verderblich, als dass man in der Bestimmung ihres Unterschiedes leicht zu deutlich werden könnte. Wir wollen dess-wegen ihre karakteristischen Merkmahle hier noch ein Mal kurz, und in mancher Rücksicht von einer an-dern Seite aufgefasst, zusammenstellen.

Der *Verstand* kann Nichts, als *denken*, d. i. er kann weiter Nichts, als Anschauungen in Begriffe, Urtheile und Schlüsse verwandeln. Er kann weiter Nichts, als unmittelbare Vorstellungen zu mittelbaren machen. Er kann also nur — dasjenige, was schon in unserm Bewusstseyn liegt, aber nur dunkel (obwohl vielleicht lebhaft) deutlich in dasselbe hervorrufen. Wir sind nämlich so eingerichtet, dass wir, um deutlich zu erkennen, *nicht bloss anschauend (bloss empfindend oder bloss fühlend) sondern zugleich*

immer

immer denkend erkennen müssen. Wir sind also so eingerichtet, dass wir uns der Gaben der Empfindung und der Vernunft, um sie mit klarem Bewusstseyn, und zuverlässig zu besitzen, immer erst durch Hülfe des Verstandes bemächtigen müssen. Der Verstand kann daher nichts ursprünglich inne werden, Nichts unmittelbar auffassen, Nichts zuerst in das Bewusstseyn bringen. Er kann aber das schon anderweitig Innegewordene, das schon durch eine andere Kraft unmittelbar Aufgefasste, das schon auf andern Wegen in das Bewusstseyn Eingegangene zur Klarheit und Zuverlässigkeit des Bewusstseyns erheben. Er aus sich allein weiss also Nichts, und kann uns daher aus sich allein auch Nichts sagen. Was er weiss, das weiss er nur von Andern. Aber er weiss dieses alsdann bestimmter, vollständiger, fester, und ist desswegen dazu vorhanden, unser Wissen erst zu einem eigentlichen Wissen zu machen.

Die *Vernunft* kann mehr als bloss denken. Die Vernunft kann *vernehmen*, d. i. unmittelbare Ueberzeugungen hervorbringen. Sie kann in das Bewusstseyn einführen, was vor ihrer Regung gar nicht darin ist, weder deutlich, noch dunkel. Die Vernunft kann ursprüngliche Kunde geben. Und es ist das Höhere — das Schöne, das Gute, das Heilige, — wovon sie uns diese erste Kunde verschafft, was sie also unmittelbar erfasst, was sie zuerst in unser Bewusstseyn bringt. Die Vernunft weiss daher durch sich allein. Sie weiss eine ganze höhere Welt durch

sich

ſich allein, und ihr Wiſſen kann durch den Verſtand *nicht erſt begründet*, ſondern *nur entwickelt* werden.

Der *Verſtand* kann alſo nur *bearbeiten*, was ihm anderswoher vorgelegt wird. Er kann nur auseinander und zuſammenſtellen, was in uns ſchon vorhanden iſt. Er kann nur in die für uns nothwendige Ordnung und Stellung bringen, was ſich auch zuvor ſchon, aber ohne dieſe Ordnung und Stellung, in uns befindet. Aber vorlegen ſelbſt, alſo machen, daſs Etwas in uns erſt urſprünglich vorhanden werde, d. i. in uns überhaupt zu ſeyn erſt anfange, das kann er nicht.

Das kann aber die *Vernunft*. Dieſe kann uns neue geiſtige Lebensſtoffe *urſprünglich vorlegen*. Dieſe kann in uns ein höheres Leben urſprünglich erwecken. Dieſe kann in uns höhere Einſichten und höhere Triebe urſprünglich anregen.

Der *Verſtand* kann daher *nur erkennen*, *was ihm zu erkennen gegeben wird*. Sich ſelbſt Etwas zu erkennen geben kann er nicht. Er kann alſo auch uns aus und durch ſich ſelbſt allein Nichts zu erkennen geben. Er muſs zu erkennen immer nur nehmen.

Die *Vernunft* hingegen kann zu *erkennen geben*. Sie giebt uns eine ganze neue Welt, eine Welt des Schönen, Guten und Heiligen, zu erkennen. Und

dieſes

dieses Geben ist ein reines Geben. Sie giebt rein nur aus und nur durch sich. Sie setzt nicht etwa nur zusammen, um bloss ein anders Gestaltetes zu geben, wie die Phantasie. Das, was sie uns giebt, ist in den andern uns umgebenden Welten weder ganz so, wie sie es giebt, noch auch nur in seinen Elementen vorhanden. Es ist schlechthin nicht *aus* diesen Welten, sondern ganz anderswoher nur *für* dieselben. Wir finden deswegen in ihnen überall auch nur die Brechungen des neuen in sie erst von Oben herabfallenden Strahles.

Da der *Verstand* nur bearbeiten kann, so kann er alles *nur verändern*, *nur anders machen*, *als es wirklich ist*. Er kann sich nämlich aus dem, was ihm zur Bearbeitung vorgelegt wird, immer nur Etwas auf seine Weise zusammenmachen, und uns dann *nur dieses von ihm gemachte*, aber *nie das ihm Vorgelegte selbst und unverändert* vorzeigen.

Die *Vernunft verändert das*, *was sie uns vorzeigt*, *nicht erst zuvor*. Sie macht es nicht anders, als es wirklich ist. Sie giebt es unverwandelt, wie sie es in und über sich findet. Zwar muss es, um von uns erkannt zu werden, alsdann auch die Funktionen des Verstandes durchgehen, und dort leidet es hernach allerdings ebenfalls seine Verwandlungen. Allein von der Vernunft selbst geht es unverwandelt aus.

Der

Der *Verſtand* verändert dadurch, daſs er immer Etwas fallen läſst, und immer nur Etwas zurückbehält. Je mehr er ſich anſtrengt, deſto mehr läſst er fallen, und deſto weniger behält er zurück. Sein Thun iſt ein *beſtändiges Reduziren* des Gröſsern auf das Kleinere, des Mehrern auf das Wenigere. Er kann das, was er vorzeigen will, nie ſo ganz, wie es iſt, mit allen Eigenheiten, die ihm davon vorgelegt ſind, vorzeigen.

Das Thun der *Vernunft* iſt das gerade Gegentheil. *Sie läſst von dem, was ihr vorſchwebt, Nichts los.* Sie legt uns daſſelbe in der ganzen Gröſse und Fülle, in der es ihr vorſchwebt, vor. Die groſsen Offenbarungen, die ſie uns ertheilt, zeigen ſich uns immer reicher an Inhalt, je mehr wir auf ſie horchen. Zuletzt unterliegt ſelbſt die Einbildungskraft, und auch das Gefühl kann endlich nur anbethen.

Der *Verſtand* muſs immer Etwas fallen laſſen, und immer nur Etwas zurückbehalten, weil er das Unterſcheidende nicht zu gebrauchen weiſs, ſondern nur mit dem Gemeinſamen zu manipuliren verſteht. Er muſs alſo jenes immer wegwerfen, und immer nur dieſes zu bewahren ſuchen. Er kann *nur verallgemeinen.* Er kann uns von jedem Einzelnen nur etwas mit mehrern andern Gemeinſames, von jedem Beſondern nur etwas Allgemeines vorzeigen. Er macht dadurch zwar, daſs wir uns des anderswoher gegebenen Einzelnen und Beſonderen auch bewuſst werden.

 den.

den. Aber was *er* uns davon vorzeigt, ist nicht dieses Einzelne und Besondere selbst, sondern nur etwas Gemeinsames, eine Allgemeinheit davon.

Die *Vernunft braucht Nichts fallen zu lassen.* Ihr dient das Unterscheidende, wie das Gemeinsame, zu ihren Zwecken. Sie hat nicht zu bearbeiten ein Gegebenes, sondern selbst erst zu geben. Sie fasst daher ganz, wie es sich ihr darstellt, auf, und giebt es auch so ganz, wie sie es auffasst, wieder. Sie macht das, was sie giebt, nicht erst so, wie sie es giebt. Sie giebt es, wie sie es findet. *Sie giebt also das Wirkliche, Besondere und Einzelne als ein Wirkliches, Besonderes und Einzelnes.* Sie zeigt von demselben nicht bloss ein erst von ihr gemachtes Allgemeines, sondern sie zeigt dasselbe, wie sie es antrifft, selbst vor.

Die Allgemeinheiten, welche uns der *Verstand* einzig zu liefern im Stande ist, sind nichts Reelles, nichts wirklich Vorhandenes, sondern nur eine gewisse Modifikation an dem Reellen, eine gewisse Vorrichtung an dem wirklich Vorhandenen. Der Verstand macht uns daher zunächst *nicht mit dem Reellen und Wirklichen selbst, sondern nur mit einer an demselben vorgenommenen Aenderung, und bloss dadurch mit Jenem auch* bekannt. Eigentlich veranlasst er nur, dass wir nach der von ihm getroffenen Massregel durch diejenigen Anlagen, die ursprünglich aufzufassen bestimmt sind, mit diesem Reellen und

Wirk-

Wirklichen bekannt werden. *Er ſagt uns alſo eigentlich nichts Reelles, ſondern er macht nur, daſs uns das Reelle, was uns anderweitig (in unſerm Innern) geſagt wird, verſtehen.*

Die *Vernunft* führt uns aber keine bloſsen Allgemeinheiten, ſondern lauter Beſonderes auf. *Sie macht uns alſo zunächſt mit einem Reellen und Wirklichen ſelbſt bekannt.* Sie kann uns zwar damit auch nur durch den Verſtand — beſtimmt und deutlich bekannt machen. Allein es iſt, und bleibt es doch immer ſie, welche dieſe Bekanntſchaft urſprünglich einleitet und zuletzt begründet. Es iſt und bleibt es immer ſie, welche das Schöne, das Gute, das Heilige dem Gefühle zuerſt aufführt und dadurch dem Verſtande hierin ſelbſt erſt die erſte Anregung giebt. Es iſt und bleibt es immer ſie, welche uns den Heiligen, von dem alles Schöne, Gute und Heilige ausgeht, zuerſt nennt, und auch ſpäter immer wieder verbürget.

Die Allgemeinheiten ſind nicht nur nicht das Reelle ſelbſt. Sie ſind nicht ein Mal eigentliche Theile des Reellen, ſondern nur Beziehungen, und darum auch nur Bezeichnungen deſſelben. Der *Verſtand* kann daher im Grunde *nur beziehen und bezeichnen*, und uns alſo von den Gegenſtänden auch *bloſse Beziehungen und bloſse Bezeichnungen* aufweiſen. Er kann uns eigentlich nicht ſie ſelbſt, eben ſo wenig theilweiſe als ganz, er kann uns nur ihre Verhältniſſe und Zeichen, und darum ſie ſelbſt bloſs in ſoferne

 ken-

kennen lernen, als sie solcher Beziehungen und Bezeichnungen fähig sind. Das Uebrige müssen wir uns bey Gelegenheit dieses Beziehens und Bezeichnens von andern Anlagen in unserm Innern zeigen lassen.

Die *Vernunft* ist eine dieser andern Anlagen, welche uns dieses Uebrige, was gerade auch das Wichtigere und Eigenthümlichere ist, auf dem Gebiete des Höhern zeigen kann. *Sie zeigt uns auf diesem höhern Gebiete die Sache, den Geist, das Leben selbst,* woran dann der Verstand erst hinterher wieder sein Beziehen und Bezeichnen versucht. Sie berührt das Gefühl mit den grossen Offenbarungen über das Schöne, Wahre und Gute in ihrer ganzen Lebendigkeit selbst, woraus dann der Verstand erst hinterher seine Schönheiten, Wahrheiten und Pflichten ableitet, um sie als an sich todte Merkzeichen des da einheimischen hohen Lebens aufzustellen.

Da der *Verstand* an dem Wirklichen nur sein Selbstgemachtes, an dem Besondern nur sein Allgemeines vorzeigen kann, so kann er sich zuletzt nie auf sich allein stützen. Er bedarf zuletzt immer einer fremden Stütze. Er kann nie alle Bürgschaft, er kann gerade die Bürgschaft für das Wichtigste (für das Wirkliche) nicht übernehmen. Er muss sich am Ende, eben in Ansehung dieses Wichtigsten, immer auf eine fremde Bürgschaft berufen. Das, was er jedes Mal sagt, ist nie bloss darum wahr, weil er nur dieses, sondern weil er auch noch etwas Anderes, was da-

mit

mit zusammenhängt, und weil irgend eine von ihm verschiedene Kraft wieder Etwas sagt, wovon Alles gestützt wird. *Er kann nicht weisen, nur beweisen.*

Die Vernunft aber kann weisen. Sie weist uns auf sich und nach Oben hin. Sie weist uns den Heiligen, und sein grosses weites Reich von Schönheit, Wahrheit, Edelmuth und Seligkeit. Sie weisst uns durch das Gefühl ein höheres Leben unter Wahrheiten und Tugenden. Sie spricht darüber entscheidend durch sich allein. Sie beruft sich nicht auf fremde Authoritäten. *Sie beruft sich nur auf.* Ihre Vernünftigkeit ist der letzte Bürge für die Wahrheit ihrer Offenbarungen. Oder ist der Karakter der Vernünftigkeit nicht selbst für den orientirten Verstand in seinem Streite um Wahrheit das Ultimatum *für* dieselbe, so wie das Brandmahl der Unvernünftigkeit — *dagegen. Die Beweise, die auch hierin noch dazu kommen mögen, dienen eben alle nur, um jenen grossen Karakter oder dieses arge Brandmahl recht sichtbar zu machen — durch Wegräumung der Umgebungen, welche die Ansicht hindern.*

Weil nun aber der *Verstand* immer nur beweisen, also immer nur Eines durch das Andere darthun kann, so kann er *nie eine Ueberzeugung aus der ersten Hand verschaffen.* Er allein kann uns also nie unsere erste Frage und darum auch nie unsere letzte beantworten. Er allein kann vielmehr nach jeder seiner Antworten immer nur selbst wieder fragen,

ohne

ohne Aufhören fragen. Er allein findet keinen Anfang und kein Ende, sondern ewig nur ein Mittleres.

Die *Vernunft* giebt uns *eine Ueberzeugung aus der ersten Hand, die höchste Ueberzeugung dieser Art*. Sie beantwortet unsere höchste — erste und letzte Frage. Sie zeigt uns den höchsten Anfang und das höchste Ziel alles Seyns und alles Wissens und alles Thuns. Ihre Aussprüche gehen bestimmt von einem Ersten aus, und hören bestimmt bey einem Letzten auf. Wir finden unsere Ueberzeugung in ihnen bestimmt geschlossen, und uns dadurch bestimmt beruhigt. Wir wissen durch sie das Wesentlichste, wessen wir bedürfen, den höchsten Punkt, von welchem wir auszugehen, und den höchsten, auf welchen wir hinzugehen haben. Unser Gefühl ist befriedigt, und selbst auch der Verstand, wenn er sich nicht vergisst, bleibt dabey beruhigt stehen.

Der *Verstand* für sich allein ist *ohne eigentliche Selbstständigkeit. Er für sich allein kann Alles behaupten, und Alles beweisen.* Er für sich allein kann die entgegengesetztesten Sätze behaupten und beweisen. Er ist so genommen der Spielball jedes Zufalls. Er ist in dieser Lage schlechthin aufser Stande uns fest und sicher zu leiten auf einem *einzigen* Wege.

Die *Vernunft* ist *selbstständig, höchst selbstständig. Sie kann immer nur dasselbe behaupten.*

ten. Sie kann uns immer nur sagen: „Es giebt ein Schönes, Wahres, Gutes, und einen Gott, die Quelle alles Schönen, Wahren und Guten.“ Sie kann unter gewissen ungünstigen Umständen *zwar schweigen, aber nie das Gegentheil behaupten.* Und sie kann gewöhnlich nur eine Zeitlang schweigen, und dann unvermuthet wieder desto gewaltiger — aber nur mit ihren vorigen Aussprüchen auftreten. Zwingen wir sie hingegen nie, zu schweigen, so fährt sie in ihren Offenbahrungen immer bestimmter und nachdrücklicher fort, und wirkt so als eine Art höhern Instinktes mit einer Selbstgleichheit und Sicherheit, die man an dem Verstande vergebens sucht.

Das Produkt des *Verstandes* ist im Grunde *immer nur etwas Todtes und Leeres*, wodurch irgend ein lebendiger Inhalt nur bezeichnet wird, ohne er selbst zu seyn. Sein Hauptprodukt ist nämlich seine Einheit des Vielen im Bewusstseyn Diese Einheit ist aber immer nothwendig hohl und ohne Leben, denn sie ist eine Einheit nur durch Trennung, eine Einheit nur des Gemeinsamen und nur durch Entfernung der Unterschiede.

Was uns die *Vernunft* aufführt, ist *von innerm Gehalte, und lebendig, ist von dem gröſsten innern Gehalte, und von dem höchsten lebendigsten Leben.* Ihre Einheit ist eine Einheit nur durch Vereinigung, eine Einheit nur durch Harmonie der Unterschiede.

Sie

Sie zeigt uns jenes grofse ewige einzige Eine, von welchem alles Leben kommt, und zu welchen zuletzt auch alles Leben führt.

Der *Verſtand* ſpricht daher *unmittelbar immer nur unſern Kopf, unſer Herz aber nicht an*, denn nur der Koof kann ſich mit leeren und einander entgegengeſetzten Formeln etwa zum Spiele beſchäftigen. Das Herz aber kann dieſen hohlen und feindlichen Dingen kein Intereſſe abgewinnen. Wird daher von ihm auch das Herz berührt, *ſo geſchieht es nur mittelbar*, durch Hülfe der aufgereitzten Neigungen, in derer Dienſte er arbeitet, und alsdann iſt ſich *dieſe Berührung oft auch gerade ſo entgegengeſetzt, wie dia des Kopfes.* Das Herz wird alsdann eben ſo, wie der Kopf, zwiſchen den widerſprechendſten Gewalten eingeklemmt. Es iſt in Anſehung desſelben Gegenſtandes Liebe und Haſs, Hoffnung und Furcht, was ihm von dem beſtochenen Verſtande andemonſtrirt wird. *Der Verſtand für ſich allein, in ſeinem anmaſsenden Zuſtande, kann in uns nur Grübeleyen, Unbegreiſlichkeiten, Ungewiſsheiten, — und Verzweiflung erzeugen.*

Wie ganz anders wirkt die *Vernunft? Wie inhaltvoll ſind alle ihre Regungen? Und wie beſtimmt und entſcheidend ſprechen ſie alle unmittelbar unſern Kopf an? Und mit welcher lebendigen Gewalt theilen ſie ſich eben ſo unmittelbar unſerm Herzen mit?* Wie klar und ſicher ſteht derjenige, der in ſeiner

Ver-

Vernunft zu leben weiſs, auf einem bedeutungsvollen Daſeyn da, auch in äuſserer Nacht und in äuſserem Sturme?

Zwey ſo ſehr von einander verſchiedene Kräfte können ſich auch nur auf eine verſchiedene Weiſe entwickeln. *Der Verſtand wird entwickelt. Die Vernunft entwickelt ſich ſelbſt.* Jener iſt in die Gewalt äuſserer Mächte hingegeben, dieſe nur in ihre eigene. Jener wird alſo durch fremde Einflüſſe auseinander getrieben. Dieſe entfaltet ſich nur durch ihre innern Triebe. Und wenn gleich zur erſten Anregung auch von dieſer irgendwoher eine Berührung von Auſsen geſchehen muſs, ſo hat dieſe Berührung weiter Nichts zu thun, als die innere *eigene und freye* Kraft zu wecken. Iſt dieſe nur ein Mal wach, ſo wird ſie dann ſchon durch ſich allein thätig. Der Verſtand bedarf zu ſeinen weitern Entfaltungen immer wieder neuer Reitze von Auſsen. Die Vernunft aber iſt ſich hierin ſelbſt Reitzmittel. Jener gehört alſo noch in die Reihen gewöhnlicher Naturkräfte, wovon immer eine aus der andern hervorgeht. Dieſe iſt eigenthümliche höhere Kraft, die nur aus und durch ſich ſelbſt kommen kann. Deſswegen wird jener durch die gewöhnlichen Rüttelungen und Stöſse der allgemeinen unwiderſtehlichen äuſsern Bewegung gemacht. *Dieſe hingegen macht ſich nur ſelbſt durch ihre eigenthümliche freye Bewegung in unſerm Innern, in unſerm Innerſten.*

XXI.

XXI.

Von den Rechten, welche der Vernunft zukommen.

Dafs die Vernunft eine eigene, von allen unsern übrigen Geisteskräften, also *insbesondere auch von unserm Verstande verschiedene*, Kraft sey, das kann wahrlich jedem Unbefangenen nicht anders, als entschieden seyn. Ganz gewifs sind die Regungen der Vernunft von so eigenthümlicher Art, dafs sie nur aus einer eigenthümlichen Quelle kommen können. Die einzige Frage, welche sich noch weiter mit einigem Grunde aufwerfen läfst, ist, *ob diese Regungen auch so reell als eigenthümlich sind*, ob ihnen nämlich wirklich derjenige Inhalt entspricht, wodurch sie sich so sehr auszeichnen; ob also der Vernunft ein gröfseres Ansehen zukommt, als z. B. der Phantasie, Ob ihr wenigstens dasselbe Ansehen in Ansehung ihrer höhern Gegenstände zukommt, welches der Empfindung in Ansehung der physischen mit Grunde nicht abgeläugnet werden kann.

Wenn wir uns der Regung unsers innern Lebens unbefangen, also ohne Begünstigung einer Anlage zum Nachtheil der andern überlassen, so werden wir eben

so

so wenig jemals versucht werden, der Vernunft, als der Empfindung zu misstrauen. Dieses Misstrauen, dieser Zweifel entsteht erst aus dem Uebergewichte des Verstandes. So lange wir unbefangen nur *fühlen* oder *empfinden*, finden wir uns in unserm Glauben an eine höhere oder an unsere gemeine sinnliche Existenz nicht beruhigt. Erst wenn wir zu denken, eigentlich erst wenn wir ausschliesslich (oder wenigstens vorzüglich nur) zu denken beginnen, fällt es uns ein, zu fragen, ob denn nicht vielleicht diese höhere oder diese niedere Existenz, ob nicht vielleicht jede Existenz überhaupt nur Täuschung sey.

Diese Frage ist dem Verstande sehr natürlich. Er, der aus sich Nichts weiss, weiss nothwendig auch den Grund alles Wissens aus sich nicht. Eben so natürlich ist ihm übrigens auch die Antwort, die er aus sich selbst auf diese seine Frage giebt. Er, der bey unserm Wissen allerdings eine sehr wichtige, und überdiess noch die lauteste Rolle spielt, überredet sich leicht, Alles zu wissen. Da er nun gleichwohl unter allem seinen Wissen keines von Existenzen findet, so glaubt er auch behaupten zu dürfen, dass es auch keine Existenzen gebe.

Allein so natürlich dem isolirten (und darum anmassenden) Verstande diese Frage und diese Antwort sind, so ist ihm doch dieser isolirte Zustand selbst nicht natürlich. *Er für sich allein kann freylich nur zweifeln und zuletzt nur verzweifeln.* Aber er soll

nicht

nicht für ſich allein ſeyn und handeln. Er für ſich allein, losgeriſſen von den den übrigen Kräften des Geiſtes, befindet ſich eben ſo wenig in der ihm angewieſenen lebendigen, folglich natürlichen Lage, als das Haupt, oder irgend ein anderer Theil unſers Leibes, wenn er von den übrigen Theilen deſſelben getrennt iſt. Soll uns alſo der Zweifel, den er in dieſem widernatürlichen Zuſtande erzeugt, in unſerm übrigens gewiſſen geiſtigen Leben irre machen? Er entſteht ja, wie man ſieht, nur aus einem Gebrechen. Iſt aber die Erſcheinung in irgend einer Krankheit eine Einwendung gegen die Wahrheit des geſunden Zuſtandes? Warum verläſst man hierin bey den Betrachtungen des geiſtigen Lebens die auffallende Analogie mit dem körperlichen? Das vom Rumpfe getrennte Haupt ſieht, hört, lebt auch nicht mehr. Und doch iſt uns dieſes kein Grund, das Sehen, Hören und Leben überhaupt zu läugnen. Denn das geſunde und mit dem übrigen lebendigen Körper verbundene Haupt ſieht und hört und lebt ſehr deutlich. Soll uns auf unſerm geiſtigen Gebiete der Tod einer abgeriſſenen Kraft ein Einwurf gegen die Aechtheit ihres und unſers geſammten geiſtigen Lebens überhaupt ſeyn? Der bloſs aus und bloſs für ſich ſpinnende Verſtand mag alſo immerhin jeden wirklichen Faden zu irgend einem wirklichen Geſpinnſte verlieren. Es iſt dieſes nur der Fall in der Anwandlung von Wahnſinn, worin er ſich eben befindet. *Und die Einfälle des Wahnſinns ſind doch, wahrlich! keine Widerlegung ſeiner geſunden Aeuſserungen.* Wenn er von

ſei-

ſeiner Verirrung aus dem lebendigen Kreiſe ſeiner Mitkräfte in denſelben zurückkommt, ſo ſieht und hört er ſchon ſelbſt wieder das, wofür er in ſeiner Verlorenheit taub und blind iſt.

Wie ſoll er in dieſem Zuſtande noch Etwas auſser ſich finden können. Er hat ſich ja alsdann eigentlich ſogar immer ſelbſt verloren, denn er hat ſich alsdann immer ſeinem Todfeinde — dem Widerſpruche übergeben, der nicht unterlaſſen kann, ihn als Verſtand zu tödten, und nur noch als Unverſtand leben zu laſſen. Oder iſt es nicht ein Widerſpruch, wovon er ausgeht, wenn er an aller Exiſtenz verzweifelt? *Könnte er denn auch nur verzweifeln, wenn er nicht ſelbſt exiſtirte?* Freylich! An ſeiner eigenen Exiſtenz verzweifelt er nicht, ſondern nur an jeder andern. Trifft denn aber die Frage, die ihn endlich zur Verzweiflung an Allem auſser im bringt, nicht eben ſo ſehr ihn ſelbſt? Kann man nicht eben ſo gut in Anſehung ſeiner, wie in Anſehung alles Uebrigen, fragen: ob die Exiſtenz nicht etwa eine bloſse Täuſchung ſey? Und muſs er ſich dieſe Frage, wenn er konſequent bleiben will, in der einen Rückſicht nicht eben ſo beantworten, wie in der andern? Muſs er alſo nicht nothwendig an ſeinem Zweifel ſelbſt zweifeln, und ſo in alle Ewigkeit fort an jedem Zweifel des Zweifels wieder zweifeln? *Heiſst aber dieſes mehr, als vor lauter Gewiſsheit endlich an der Verzweiflung ſelbſt verzweifeln, alſo vor lauter Verſtande endlich von allem Verſtande kommen?*

Gewiſs!

Gewiſs! dieſelbe Waffe, womit der Verſtand jede Gewiſsheit auſser ſich zerſtört, zerſtört nothwendig auch ſeine eigene. Denn dieſelbe Frage, welche er in Anſehung der erſten aufwirft, dringt ſich ihm auch in Anſehung der zweyten auf, und er findet in ſich allein auf dieſe ſo wenig irgend eine ganz befriedigende Antwort, als auf jene. Er findet in ſich allein ſtatt der Antwort zuletzt immer wieder nur die alte Frage in einer neuen Geſtalt. Er muſs ſich ſelbſt auf jede ſeiner aus ſich allein genommenen Antworten am Ende immer wieder zurufen: „*Iſt aber nicht dieſe Antwort ſelbſt nur Blendwerk?*“ Denn er muſs ja jede ſeiner Behauptungen immer wieder durch eine andere rechtfertigen. Er allein kann, wie wir wiſſen, nie unbedingt behaupten. Er allein kann alſo auch nie eigentlich oder entſcheidend antworten. *Er allein kann immer nur fragen, ohne Ende fort nur fragen, bis zur Verrücktheit nur fragen, wenn er nämlich nur von Sinnen gekommen ſeyn (von keinem Sinn Etwas gehört haben, oder ferners noch hören) will.*

„*Was iſt denn nun aber in dieſer Verlegenheit zu thun?* Soll er die Frage, die ihn von Sinnen, und dadurch auch um ihn ſelbſt bringt, gar nicht aufwerfen, ſondern ſchlechthin ohne Weiters unterdrücken?“ *Aufwerfen* ſoll er die Frage allerdings. Auch *muſs* er ſie nothwendig aufwerfen. Er kann ihr — wenigſtens zuletzt — ſchlechterdings nicht ausweichen. Aber *löſen* ſoll er allein dieſelbe nicht.

Löſen

Lösen kann er sie in seinem isolirten Zustande schlechterdings nicht. Die Frage erkundigt sich ja nach einer *letzten* Antwort, und eine solche zu geben ist er seiner Natur nach aufser Stande. Er übersteigt sich also selbst, wenn er sich an eine Antwort wagt, wozu ihm die Kräfte versagt sind. Kann er es sich aber durchaus nicht abgewinnen, bey der Beantwortung zu schweigen, so mag er dann auch eine Stimme dazu geben. Allein diese Stimme darf nur ihn selbst betreffen. Sie darf nämlich nur seine eigene Natur, und dadurch sein Unvermögen betreffen, aus sich allein zu entscheiden. Sie darf also nur darthun, dafs alle aus ihm *allein* kommenden Antworten Nichts zu bedeuten haben. Er kann daher bey der Entscheidung der grofsen Frage immerhin auch mitvotiren, aber nur negativ. Das positive Votum gebührt andern Kräften.

Das positive Votum gebührt nur denjenigen Kräften, welche unbedingt zu sprechen im Stande sind, also auf dem Gebiethe des Physischen — nur — der *Empfindung* — auf dem — des Höhern — — nur *der Vernunft.* Nur diese können unmittelbar aufweisen. Nur diese können ohne weitere Bürgschaft aus sich selbst behaupten. Nur diese können — *letzte* Antworten ertheilen.

Oder können es auch diese nicht? *Kann Nichts in uns ein Endurtheil fällen?* Giebt es nur für unser *körperliches* Daseyn einen stützenden Punkt, der Alles trägt, für unser *geisti-*

ges

ges aber nicht? Schwebt dieses ohne alle Haltung ewig nur im reinen Leeren, ewig nur weder in sich, noch in irgend einem Andern, — eine hohle Erscheinung, die hohlste von allen, sogar ohne Erscheinungswahrheit, durch und durch Nichts, als ein inhaltloses Spiel, nicht ein Mal mit der Bedeutung einer Spielnatur versehen? Ist unser inneres Leben so ganz ohne allen Sinn, dass es auch nicht ein Mal den Sinn eines gewöhnlichen Traumes hat? Ist es nur ein Träumen wieder bloss von einem Traume? Nein! Ist es nicht ein Mal dieses? Denn jeder Traum, auch der inhaltloseste, hat doch immer noch eine Traumgewissheit, eine Traumruhe, ein Traumleben. *Aber unser waches Geistesleben hat alsdann nicht ein Mal dieses, hat schlechthin keine Gewissheit, schlechthin keine Ruhe, schlechthin kein Leben. Es hat dieses um so weniger, je mehr es erwacht.* Denn gerade mit dem vollen Erwachen wird der Zweifel, der alle Gewissheit zerstört, unendlich, und die Unruhe, welche alle Ruhe vergiftet, ewig, und der Tod, der alles Leben mordet, allmächtig.

Wir müssen uns also schlechterdings auf einige unserer geistigen Kräfte zuletzt unbedingt stützen, wenn wir nicht eben so schlechterdings mit unserm ganzen geistigen Daseyn in Nichts versinken wollen. Wir müssen mit unserm innern Leben schlechterdings auf einem ersten innern Vertrauen ruhen, oder wir verlieren unvermeidlich jede unserer

innern

innern Bedeutungen. Wir thun es auch immer. Wir thun es nur nicht immer recht. Wir stützen uns zuletzt immer irgendwo unbedingt. Wir vertrauen zuletzt immer auf irgend was ursprünglich. Aber wir stützen uns oft nur auf ein Raisonnement. Wir vertrauen oft nur dem Verstande. Und darin fehlen wir. Das Raisonnement bedarf selbst wieder einer Stütze. Der Verstand muss selbst wieder einer weitern Bürgschaft vertrauen. *Es bleibt uns daher keine andere Wahl, als zuletzt der Empfindung und der Vernunft, jeder in ihrem Kreise, unbedingt zu vertrauen, oder auf unser ganzes geistiges Daseyn Verzicht zu thun.* Es bleibt uns keine andere Wahl, als uns zuletzt auf unser ursprüngliches sinnliches und vernünftiges Bewusstseyn zu stützen, oder alles Bewusstseyn überhaupt aufzugeben. *Es bleibt uns keine andere Wahl, als durch Gründung unsers gesammten abgeleiteten Wissens auf ein erstes unmittelbares bey Sinnen zu bleiben, oder durch lauter mittelbares — von Sinnen zu kommen.*

Man ist an diese Nothwendigkeit, endlich ein Mal auf einem ersten unvermittelten Wissen festzustehen, so unauflöslich gebunden, dass wir uns von ihr selbst alsdann nicht lossagen können, wenn wir uns ganz allein dem Verstande mit seinen ewigen Deduktionen überlassen. Wir müssen nämlich selbst alsdann sogar den Verstand zwingen, sein ewiges Zurückgehen einzustellen, und ein Mal *wenigstens in sich selbst* stille-

 zustehen.

zustehen. Wir müssen ihn zwingen, sein ewiges Beweisen irgendwo einzustellen, und mit einem blossen Weisen anzufangen. Allein dadurch zwingen wir ihn, seine Natur zu verlassen, und eine ihm widernatürliche anzunehmen. *Dadurch zwingen wir ihn, als Unverstand zu beginnen, um als Verstand fortfahren und vollenden zu können.*

Was wir doch für widersprechende Wesen sind! Dem Verstande, der jede seiner Behauptungen immer wieder auf eine andere gründen muss, der nie unbedingt behaupten kann, der jede Behauptung eben so gut zurückzunehmen, als zu geben, im Stande ist, diesem *in sich allein* grundlosen und daher als solchem ewig schwankenden Verstande geben wir uns zuletzt unbedingt hin. Aber denjenigen unserer innern Kräfte, welche ihre Behauptungen auf sich selbst gründen, welche unbedingt behaupten, welche das, was sie ein Mal ausgesagt haben, nie wieder zurücknehmen, sondern selbst mit Gewalt immer von Neuem wiederholen, diesen wohlbegründeten und darum festauftretenden Kräften uns endlich unbedingt hinzugeben, dazu können wir uns nicht entschliessen.

Vorzüglich schwer entschliessen wir uns, der Vernunft unbedingt anzuhangen. Der Empfindung vertrauen wir leichter. Dass es eine physische (äussere und innere) Welt giebt, glauben wir allenfalls auch ohne Beweis auf das Zeugniss des (äussern und innern) Sinnes allein. Dass es aber eine höhere gebe, das wollen wir auf das Zeugniss der Vernunft allein durch-

aus

aus nicht glauben. Das soll nun ein Mal erst bewiesen werden. Und es soll es ganz im eigentlichen Sinne werden, nicht etwa nur negativ, so dass bloss die Einwürfe dagegen aufgelöst, sondern auch positiv, so dass die Gründe dafür, dass *alle* Gründe dafür erst hergeschafft werden.

Vergisst man denn aber immer, *dass sich überhaupt kein Daseyn beweisen, sondern nur wahrnehmen lässt?* Vergisst man immer, dass der Beweis überall nur ein mittelbares Wissen einzuleiten im Stande ist, und dass das Daseyn überall nur unmittelbar gewusst werden kann? Oder wie will man es denn anfangen, das Daseyn selbst wieder nur mittelbar zu wissen? Was will man denn noch früher und noch gewisser wissen, als das Daseyn selbst? *Was ist denn vor dem Daseyn da? Und was ist denn noch gewisser, als der Grund aller Gewissheit?* Will man aber vielleicht wenigstens manches Mal von einem schon bekannten Daseyn auf ein noch unbekanntes schliessen? Will man dieses besonders hier — bey der Frage — nach einem höhern Daseyn? Ich will die Richtigkeit dieses Schlusses und seine Ueberzeugungskraft für den Fall zugeben, *wo er in dem Kreise derselben Gattung und Art von Daseyn bleibt.* Es mag von einem physischen Daseyn auf ein anderes wieder physisches aus derselben Klasse allerdings auch bloss geschlossen, folglich das zweyte auf diese Weise auch ohne eigene Wahrnehmung gefunden werden können. Wird dieses aber auch alsdann möglich

 seyn,

ſeyn, wenn der Schluſs den vorhin berührten Kreis verläſst, und von dem Daſeyn der einen Gattung und Art auf eines — einer ganz andern zu kommen ſtrebt? Wird dieſes alſo auch alsdann möglich ſeyn, wenn der Schluſs aus dem phyſiſchen das höhere zu erreichen glaubt? Müſste er, um dieſes zu können, nicht offenbar mehr können, als er kann? Müſste er nicht offenbar in die Schluſsfolge Etwas hineinlegen können, was in den Vorderſätzen nicht war? Müſste er nicht offenbar Etwas unmittelbar aus ſich ſelbſt wiſſen können, was doch ſchlechthin nicht in ihm ſelbſt liegt, ſondern erſt anderswoher in ihn eingehen kann? Ein erweitertes, geſteigertes phyſiſches Daſeyn, aber auch dieſes nur innerhalb derſelben Art, mag er daher auch bloſs erſchlieſsen können. Aber ein anderes, als ein phyſiſches, ein höheres, ein wahrhaft d. i. ſpezifiſch höheres zu *erſchlieſsen*, iſt ihm offenbar unmöglich. *Findet er denn auch nur auf dem phyſiſchen Felde z. B. das Daſeyn des Sichtbaren aus dem Daſeyn des Hörbaren?* Laſſen ſich dem Blindgebornen die Farben andemonſtriren? Daſs es noch Etwas gebe, was von ſeinem Hörbaren wenigſtens ſo verſchieden iſt, als ſein Hörbares von ſeinem Riechbaren, was er aber übrigens gar nicht kennt, das iſt Alles, was ſich ihm durch Begriffe darthun läſst. Das Uebrige kann ihm ſchlechthin kein Begriff, das kann ihm nur ſein hergeſtelltes Auge ſagen.

Gerade ſo verhält es ſich mit dem Höheren. Auch darüber kann der Beweis allein höchſtens den übrigens

ganz

ganz unbeſtimmten Glauben erregen, daſs auch auſser dem Phyſiſchen noch Etwas ſeyn könne, was ſich von allem Phyſiſchen wenigſtens eben ſo ſehr unterſcheide, als ſich dieſes in ſeinem verſchiedenen Bezirken ſelbſt von einander unterſcheidet. Mehr aber als dieſes kann der Beweis allein hierin eben ſo wenig, als in dem vorigen Falle. Mehr, als dieſen ſchwankenden und darum eigentlich *blinden Glauben* kann er nicht begründen. Darthun, *was* dieſes Andere ſey, ja! ſogar nur darthun, aber recht eigentlich, recht feſt, recht lebendig, *daſs* es ſey, das iſt ihm unmöglich. Das iſt wieder nur der unmittelbaren Vorſtellung vorbehalten. Das iſt wieder kein bloſser Begriff zu leiſten im Stande. Das kann wieder nur vom Auge allein erfaſst werden, *vom Auge der Vernunft.*

„*Aber eben darum, weil du dich davon nur unmittelbar überzeugen ſollſt, kannſt du nicht daran glauben?*" — Nun meinetwegen! Wer will dich dazu zwingen? *Nur glaube alsdann auch an alles Uebrige nicht, wovon du dich ebenfalls nur unmittelbar überzeugen kannſt! Glaube alſo auch an kein Phyſiſches! Glaube auch nicht, daſs eine Körperwelt um dich herum iſt! Glaube auch nicht, daſs du ſelbſt biſt!* Denn das wäre doch, wahrlich! gar zu ſultaniſch, wenn du für jeden Fall eine eigene Logik haben, und jedes Mal nur diejenige gelten laſſen wollteſt, welche deiner Laune zuſagte. Glaubſt du aber vielleicht wirklich ſchon an das Phyſiſche ſelbſt nicht mehr, alſo nicht

mehr

mehr an die Existenz einer Welt um dich herum, und nicht mehr an deine eigene Existenz? Ist dir wirklich schon Alles — blosse reine Erscheinung, blosse vorübergehende Täuschung? Gut! — Allein glaubst du denn nicht selbst in diesem Falle doch noch unmittelbar an irgend eine Grundlage aller dieser Erscheinungen du magst sie nennen, wie du willst, Materie (Objekt) oder Geist (Subjekt) oder die Einheit von beyden (Subjektobjekt)? — — Siehst du also, wie auch du noch im Argen liegst? Erhebe dich nun ein Mal kräftig von dieser allgemeinen Erbsünde, und glaube auch daran nicht mehr schlechthin! *Glaube Nichts, rein Nichts mehr!* Doch! zu was verliere ich meine Worte, welche dir doch keine Worte sind! Und du bist ja ohnediess schon auf gutem Wege. Dein Glaube ist, wie man sieht, nichts weniger, als erstorben. Er lebt vielmehr sehr hypersthenisch, denn er glaubt sogar das *Unglaubliche.* Er bedarf also, um in seinen gesunden Zustand zurückversetzt zu werden, nicht mehr der mühsamen und unsichern Hülfe des Raisonnements. Er bedarf nur einen leichten Aderlass.

Es giebt aber in diesem Punkte gefährlichere und hartnäckigere Kranke, als diese *zu Gläubigen* sind. Ich meyne die *zu Ungläubigen.* Diese läugnen die Aehnlichkeit der zuvor berührten Fälle. „*Der Sinnenwelt*“ *sagen sie* „*läfst sich unser Glaube freylich nicht wohl versagen. Sie ergreift uns dazu nachdrücklich genug. Allein wie ganz anders sieht es mit det sogenannten höhern Welt aus?*“ — Die sonderbaren Menschen,

die

die mehr durch ihre Hände und Füſse, als durch ihren Geiſt wiſſen, die faſt nur durch jene wiſſen! Was ſie nicht in Schweiſs bringt, oder rheumatiſch ſticht und zwickt, was ſie nicht verſengt oder erſtarren macht, davon haben ſie keine, oder höchſtens nur eine ſchwache Kenntniſs. Wenigſtens müſſen ſie auf das, was ſie einigermaſsen gewiſs kennen ſollen, mit den Fingern deuten, oder noch beſſer, ſie müſſen es in die Hände nehmen können. Was ſich nicht mit der Fauſt berühren läſst, darüber bleibt ihnen immer noch ein kleiner Zweifel übrig. — Oder iſt ihre Erkenntniſsweiſe nicht ſogar kraſs zu nehmen? Glauben ſie auch an weniger handgreifliche Weſen, z. B. an die innern Begebenheiten, womit die Fauſt nichts zu ſchaffen hat? — An welche innere? Nur an die — der innern *Empfindung?* alſo nur an die Begebenheiten des Haſſens, Fürchtens, Begehrens, Entſetzens? Warum denn aber nur an dieſe? Warum nicht auch an die übrigen, an die — des innern *Gefühles?* Warum alſo nicht auch an die Begebenheiten der (reinen) Liebe für das Schöne, der Achtung für das Wahre und Gute, der Verehrung für das Heilige? Warum nicht an die hohen Regungen des Kunſtſinnes, des Wahrheitstriebes, des Gewiſſens? Warum nicht an die Offenbarungen von Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Groſsmuth, Andacht? Weil ſich dieſe Begebenheiten nicht ſo nachdrücklich ankünden, als jene? *Alſo ſind es doch immer nur noch* S t ö ſ s e, *was ſie zur Begründung einer feſten Ueberzeugung verlangen?* Alſo iſt ihnen doch immer nur noch das gewiſs, was ſich

wenig-

wenigstens in seiner nächsten Wirkung mit Fingern weisen läfst? Also gehört ihnen doch immer noch wenigstens einige Handgreiflichkeit unter die Ingredienzien unsers Wissens? *Es sey! Auch von der Vernunft können ja Stöfse ausgehen. Was sind denn die Begeisterungen für Schönheit, Wahrheit, Pflicht und Religion? Und noch mehr! Was ist der Ekel, der uns aus schreyenden Misverhältnissen entgegenqualmt? Was ist die Verzweiflung, die der leeren Grübeley glühend auf die Ferse tritt? Was sind die Gewissensbisse, welche das Verbrechen mit Skorpionen geiseln? Wahrlich! Es giebt ja auch sogar hier Manches mit Fingern zu weisen. Es ist auch hier nicht Alles ohne Handgreiflichkeit, z. B. die Exaltation des Bessern nicht, und noch weniger die Verlorenheit des Unglücklichen, am allerwenigsten die Verworfenheit des Schlechten. — Und man kann doch zweifeln?!?!*

„*Aber diese Erscheinungen lassen eine andere Erklärung zu?*" Allerdings lassen sie sich auf eine doppelte Art erklären, nämlich ein Mal so, *dafs sie jeder begreifen kann*, und dann auch wieder so, *dafs sie nur dem Schlechteren, dem Edleren aber nicht, begreiflich sind.* Warum soll denn nur die zweyte Erklärungsart die richtige seyn? *Sind denn wirklich nur die Phozion's, die Epanimondas, die Sokrates die einzigen Thoren? und nur die Katilina's, die Kaligula's, die Heliogabalus die einzigen Weisen?* Ihr erklärt jene Regungen des Höhern für blofse Spiele der Einbildungskraft? Aber die Thiere haben ja auch

Ein-

Einbildungskraft. Warum spielt sie denn in diesen nicht auch so? Weil sie in ihnen nicht dieselbe Nahrung, nicht dieselbe Erziehung erhält? Erzieht sie auch dieselbe Art! Ihr könnt das nicht? Ihr findet da nicht dieselben Anlagen? Findet ihr also in dem Menschen höhere? Nun! das ist es ja, was auch ich finde. Freylich! Ihr meynt nur dem Grade nach höhere, und ich — der Art nach. Ihr meynt nur den Verstand, eine *deutlichere* Erkenntnisskraft, und ich — die Vernunft, eine *höhere* Erkenntnisskraft. *Ihr meynt, der Vorzug des Menschen bestehe nur in dem Wahne, sich für mehr als ein Thier zu halten, und in dem Vermögen, von diesem Wahne wieder zurückzukehren zur Weisheit, welche ihm sagt, dass er nur ein geschickteres und schlaueres Thier sey.* Nach meiner Meynung aber ist eben diese Weisheit Wahn, und eben jener Wahn — Weisheit. Nach euch kann auch der Mensch im Grunde sonst Nichts, als essen, trinken, wie das Thier, nur andere Speisen und Getränke, und mit andern Manieren. Nach mir kann er aber übrigens noch, und wie mir scheint, wenigstens eben so gründlich glauben, hoffen, achten, verehren. Habt ihr mehrere und stärkere Gründe für eure Behauptung, als ich für die meinige? Freylich! Ihr wiederholt wieder das bekannte Stückchen auf eurer ewigen Leyer — das Stückchen von der Erziehung. Alle jene edlern Erscheinungen sind euch nur Folgen der Angewöhnung von Jugend auf. Allein wie entstanden diese Angewöhnungen, und warum erklärt ihr nicht das Essen und Trinken auch für blosse solche

Ange-

Angewöhnungen? Ich behaupte gegen euch, dafs fie es find, und fodere euern Scharffinn auf zur Widerlegung. Was werdet ihr antworten? Dafs fich das Effen und Trinken überall finde, wo fich Menfchen finden, ihre Erziehung mag feyn, welche fie wolle, dafs diefes aber mit dem Glauben an ein Höheres nicht derfelbe Fall fey? — Wahrlich! Man follte nicht denken, dafs ihr — Meifter in der Kunft, zu raifonniren, — fo fehr zu deraifonniren im Stande wäret. Worin befteht denn die Einheit, welche nach euch in Anfehung des erften Punktes, und die Verfchiedenheit, welche in Anfehung des zweyten — unter den Menfchen Statt hat? Meynt ihr die innere Sache, oder nur die äufsere Form? Worin find alle Menfchen in der erften Rückficht Eins? Darin, *dafs* fie effen. In demjenigen aber, *was* fie effen, find fie ungeheuer verfchieden. Ihr kennt ja doch den Abftand vom ftinkenden Aafe bis zum indianifchen Vogelnefte. Nun! Steht es in der zweyten Rückficht um die Menfchen anders? Sind fie darin nicht auch alle einig, *dafs* fie glauben? Und find fie in anderer Hinficht verfchieden, als darin, *dafs der eine an den Kutka, und der andere an den Gott der Chriften glaubt?* Seht! Wenn ich nach eurer Logik fchliefsen wollte, fo könnte ich ja eben fo gut darthun, dafs es Menfchen giebt, die das Bedürfnifs des Effens nicht kennen. Ich brauchte ja nur zu fagen: „Es giebt eine Menge Menfchen, welche kein Wort von allen unfern Torten, Pafteten und von der ganzen übrigen endlofen Reihe unferer Speifen wiffen, welche auch nicht

ein

ein Mal die leiseste Ahnung von allen unsern Küchenzetteln haben, welche nicht ein Mal unser einfachstes Nahrungsmittel — das Brod — kennen. Wer aber noch gar kein Nahrungsmittel kennt, von dem kann man nicht sagen, dass er das Bedürfniss des Essens könne. *Ergo.* — —" Wollt ihr mir den Fehler zeigen, den ich in diesem Schlusse machte? Das ist unnöthig. Ich kenne ihn schon selbst. Nur, bitte ich euch, macht nicht denselben in dem eurigen! Ein Anderes wäre es, wenn ihr mir sagen wolltet, dass z. B. so ein Kutka — kein Gott sey, also der Glaube daran, auch kein Glaube an ein *Höheres* genannt werden könne. Allerdings ist dieser Götze kein Gott. Es ist aber jetzt zwischen uns auch nicht die Rede von der *Antwort* auf die Frage nach einem Höhern, sondern *nur von der Frage selbst.* Genug! dass sich diese Frage überall regt. Sie allein ist schon Bürge für eine uns ursprünglich beywohnende höhere Ahnung. — Dass die Antwort so unbefriedigend, ja! sogar so ungeheuer ausfällt, ist auf dieser Stufe von Kultur, bey dieser Ungewandtheit der Kräfte, und bey dieser Schwierigkeit der Frage nicht anders möglich. Uebrigens zeugt aber hier auch die Thorheit selbst für die Weisheit. Wäre denn jene dem Menschen möglich, wenn es ihm diese nicht wäre?

„*Es giebt aber unläugbar auch Menschen, in welchen sich nicht ein Mal diese Frage regt.*" — Nicht anders. *Und das sind alle jene Menschen, welche noch gar keine Menschen sind,* z. B. alle

jene

jene eigentlich und ganz wilden Menschen, die unter Thieren bloss thierisch aufwuchsen. *Sind aber diese — die Muster-Exemplare für die ganze Menschheit?* Sind sie es überhaupt in aller Hinsicht, oder nur in Hinsicht des Höhern. Wenn ihr in diesem Punkte mit dem sonderbaren *Jean Jaques* die *Laune* theilen wollt, womit er seine seltsamen Vordersätze hinlegte, so theilt mit ihm auch die *Ehrlichkeit*, womit er die eben so seltsame Schlussfolge zog, und ruft uns alsdann mit ihm gleichfalls zu, *auf allen Vieren in die Wälder zu marschiren — zum Eichelfrass, als zu unserer eigenthümlichen Bestimmung!*

Doch! Ihr habt noch ganz andere Menschen, auf die ihr euch beruft, im Hinterhalte. „*Nicht bloss die ganz kulturlosen*, sagt ihr, *sondern auch die ganz auskultivirten* (nicht bloss die ganz dummen, sondern auch die ganz gescheiten) *wissen Nichts von einem Höhern.* Wirklich? —— Ja! wenn man nur *eure* willkürlichen Begriffebestimmungen, und nur *eure* willkürlichen Geschichtserzählungen gelten lassen darf, so habt ihr allerdings Recht. Aber lasst ein Mal hören, ob die Begriffe und Geschichten, wie sie in der freyen Wirklichkeit daliegen, auch für euch sprechen! Wer kann wirklich ganz auskultivirt heissen? Doch nur derjenige, welcher das gerade Gegentheil des ganz Kulturlosen ist, in welchem also, da in diesem die Kultur noch *keine* seiner Geisteskräfte ergriffen hat, nicht bloss die einen oder die andern, sondern *alle* diese Kräfte wenigstens im Wesentlichen harmonisch kultivirt

virt ſind? Und welches Schauſpiel biethen uns nun die Gebildeten dieſer Art, dieſe wahrhaft und einzig Gebildeten, unter allen Nationen und zu allen Zeiten an? *Legen die Sokrates aller Jahrhunderte, aller Länder und aller Stände Zeugniſs für eure Behauptung ab? Nur etwa die Gorgias, die für Geld ſeltſam zu denken (wie die Seiltänzer ſeltſam zu ſpringen) gelernt hatten, nur dieſe zeugen für euch.* Sind aber dieſe die eigentlich Gebildeten, die Ausgebildeten? *Alsdann ſind auch die Vögel, die Pferde, die Hunde, die Bären — wenigſtens bis auf einen gewiſſen Grad — einer Bildung fähig.*

Seht! Ich will euch ſogar mehr zugeſtehen, als ihr gewöhnlich verlangt. Ich will euch zugeſtehen, daſs ſogar einige der Beſſern, einige der zum Theile zwar wirklich, aber nur etwas zu einſeitig Gebildeten, das Höhere nicht mehr zu ſehen glauben, oder in gewiſſer Rückſicht auch wirklich nicht mehr ſehen. *Der gewöhnlichſte Fehler unſerer Bildung iſt die Unverhältniſsmäſsigkeit der Verſtandesentwickelung zu unſern übrigen geiſtigen Entwickelungen.* Der Verſtand aber verliert, wenn er ſich zu ſehr in ſich ſelbſt verſenkt, nothwendig alles Höhere, ſo wie er endlich auch alles Uebrige verliert. Er verliert jenes wenigſtens immer zum Theil. Eigentlich verliert er aber nur den *Namen* deſſelben, denn er beſitzt davon nie mehr, als dieſen. Und ſo bleibt dann in dem zu einſeitig Gebildeten dieſer Art immer doch noch die Sache, obwohl nicht vollſtändig und lebendig genug. Sie bleibt wenig-

wenigstens in ihrem wesentlichsten Keime zurück, und es zeugt also auch in ihm noch die *Ahnung* für ein höheres Daseyn, obgleich sein *Begriff* die Nachricht davon aufgegeben hat. Oder glaubt nicht auch der Ungläubige dieser Art wenigstens noch an Schönheit, an Wahrheit, an Tugend? Dass sein Blick nicht mehr weiter reicht, das ist sehr begreiflich. Er hat sein Auge übermässig angestrengt, also geschwächt. *Er lasse es aber nur längere Zeit auf den stärkenden Gefilden des Schönen, Wahren und Guten ausruhen, und es wird sich bald wieder zu seiner natürlichen Schärfe erheben.*

Es giebt der Einwendungen gegen das unbedingte Ansehen der Vernunft noch mehrere. Denn es liegt der Neigung aller Art zu sehr daran, dieses Ansehen zu erschüttern. Sie läst also diese Einwendungen in verschiedenen Gestalten wiederkehren. Ich berührte hier nur ihre gewöhnlichsten. Man sieht aber schon daraus, dass überhaupt kein anderer Ausweg, der Oberherrschaft der Vernunft zu entgehen, übrig ist, als der vom Verstande eigentlich selbst als widersinnig bezeichnete, der Weg in das Gebiet der Bedeutungslosigkeiten, der Inkonsequenzen, der Widersprüche. So ist es! *der Verstand muss sich endlich immer selbst verlieren, wenn er die Vernunft verliert.* Wir müssen endlich immer auch unverständig werden, wenn wir unvernünftig geworden sind. Eine Weile hann er sich allein in sich

selbst

felbst — blendend — fortbewegen. Zuletzt aber versinkt er nothwendig in eine gänzliche Auflösung. Eine Weile können wir uns durch ihn allein herumtummeln. Zuletzt aber verwickeln wir uns nothwendig so sehr in Ungewissheiten und Gegensätze, dass wir nicht mehr anders aus der Stelle können, als — um uns in den bodenlosen Abgrund der Verzweiflung zu stürzen.

Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder das Ansehen der Vernunft anzuerkennen, oder auch das Ansehen jeder andern Geisteskraft zu verwerfen. Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder der Vernunft unbedingt zu vertrauen, oder auch jeder andern Kraft zu misstrauen. Es giebt keine andere Wahl, als: Entweder die höhern Wahrheiten zu glauben, oder auch alle übrigen zu läugnen. Wenn es keinen Himmel giebt, so giebt es auch keine Erde. Wenn wir keine zu höhern Zwecken bestimmte Wesen sind, so sind wir auch keine zu niedrigern bestimmte, so sind wir gar keine Wesen, sonden nur leere bedeutungslose Erscheinungen, so sind wir nicht ein Mal solche Erscheinungen, sondern — rein Nichts. Dieselben Gründe, welche uns zum Unglauben an das Höhere verführen, gelten auch gegen alles Uebrige, und wir können uns nur durch einen logischen Machtspruch in dem Wahnglauben an unsere niedere Existenz erhalten. Wir wissen entweder gar Nichts, selbst unser eigenes gemeines Daseyn nicht, oder wir wissen auch ein Höheres. Aus der Verzweif-

lung

lung an diesem geht auch die Verzweiflung an jenem hervor, wenn wir nicht einen Widerspruch in den Weg stellen, um sie zurückzuhalten.

Der Vernunft gebührt also dasselbe Recht, das jedem unmittelbar auffassenden Organ unsers Geistes gebührt. Wir müssen ihr zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir uns nicht selbst aufgeben wollen. Es gebührt ihr dieses grosse Recht unmittelbar in dem ganzen Kreise unserer höhern Wahrheiten. Wir müssen ihr hierin zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir nicht auf jeden höhern Werth, auf jeden eigentlichen Vorzug Verzicht thun wollen. Es gebührt ihr dieses grosse Recht ferner mittelbar auch in dem ganzen Kreise unserer gemeinen physischen Wahrheiten. Wir müssen ihr auch hierin zuletzt unbedingt vertrauen, wenn wir nicht überhaupt jeden Werth und jede Bedeutung verlieren, und vollends widersprechende Wesen werden wollen. *Wir müssen ihr daher überhaupt in jeder Hinsicht zuletzt unbedingt vertrauen.* Wir können unser Vertrauen auf sie nicht wieder erst durch ein Vertrauen auf irgend etwas Anderes stützen, ohne den Grund alles Vertrauens überhaupt zu zerstören, und dadurch jedes Vertrauen ohne Ausnahme unmöglich zu machen. Welche Basis ist im Stande, unser ganzes geistiges Daseyn zu tragen, wenn es die — der Vernunft nicht ist? Welche bedarf nicht wieder einer neuen Basis, wenn diese einer solchen bedarf? Oder kann unser Daseyn ohne alle Basis seyn? Können wir ohne alle Gewissheit auch nur

im

im Traume exiſtiren? Und iſt Etwas gewiſſer, als das Vernünftige? Oder iſt Etwas vernünftiger, als die Vernunft?

Was heiſst aber das „*der Vernunft zuletzt unbedingt vertrauen?*“ Es heiſst, ſich zuletzt mit ihrer Bürgſchaft begnügen, ohne ſich die Zuverläſſigkeit dieſer wieder durch eine andere verbürgen laſſen zu wollen. Es heiſst, zuletzt bey ihren Ausſprüchen ſtehen bleiben, ohne wieder andere aufzuſuchen, durch welche auch dieſe noch gerechtfertigt werden ſollen. Es heiſst, das Syſtem ſeiner Ueberzeugungen zuletzt auf ihren Grund aufſtellen, ohne dieſen Grund wieder durch einen andern zu begründen zu ſuchen. Es heiſst, alles dieſes wenigſtens in poſitiver Hinſicht ſo thun. In negativer kann immer auch den übrigen Geiſteskräften, vorzüglich dem Verſtande, eine Mitwirkung geſtattet werden. Es heiſst alſo, zuletzt nach keiner weitern *poſitiven* Bürgſchaft, nach keiner weitern *poſitiven* Rechtfertigung, nach keiner weitern *poſitiven* Begründung verlangen, als nach jener — der Vernunft. Negativ verbürgen, rechtfertigen, begründen, d. i. von den Einwendungen, die dagegen aufgebracht werden, befreyen mag man ſich die Vernunftausſprüche immerhin auch noch von dem Verſtande laſſen. Nur ſie poſitiv noch mehr von dieſem befeſtigen laſſen, das ſoll man nicht wollen. Man ſoll ſich daher damit begnügen, daſs die Vernunft aus ſich ſpricht, und nicht fodern, daſs der Verſtand auch daſſelbe aus ſich ſpreche. Genug! daſs er eigentlich nicht dagegen ſprechen kann,

 indem

indem sich alles, was er dagegen spricht, zuletzt selbst widerspricht. Man soll sich begnügen, durch die Vernunft unmittelbar inne zu werden, und nicht fodern, dasselbe auch durch den Verstand mittelbar noch ein Mal inne zu werden. Genug! dass das mittelbare Wissen nicht das Gegentheil von dem unmittelbaren aussagen kann, *indem es, wenn es dieses wagt, sein eigenes Nichts aussagt.* Man soll sich begnügen, aus Vernunftgründen unbedingt zu glauben, und nicht fodern, dasselbe auch aus Verstandesgründen bedingt zu wissen. Genug! dass das bedingte Wissen des Verstandes dem unbedingten Glauben der Vernunft im Grunde nicht entgegengesetzt seyn kann, *indem es sonst sich selbst entgegengesetzt wäre.*

Ich weiss wohl, es ist gerade dieses *Glauben*, woran man auf einer gewissen Stufe der Kultur am Meisten stösst. Man will Alles *wissen*. Und man hat so, wie man diese Ausdrücke gewöhnlich nimmt, auch Recht. Wenn das Glauben nichts anders, als ein Fürwahrhalten ohne alle Gründe, und wenn nur das Wissen ein durch Gründe befestigtes Fürwahrhalten ist, so taugt jenes allerdings Nichts, am allerwenigsten zur Basis unsers ganzen Wissens. Gewöhnlich versteht man unter jenem wirklich nicht mehr, als das eben Genannte; denn man versteht darunter gewöhnlich nur die Annahme von Etwas auf eine äussere, also fremde Bürgschaft, welche zwar ihre Gründe für ihr Verbürgtes haben mag, von denen aber keiner bekannt, also für den Glaubenden auch

kei-

keiner ein Grund ist. Allein giebt es denn für den Glauben keine bessere Bedeutung? Soll er denn schlechthin nur ein solches sinnloses Fürwahrhalten bezeichnen können? Man sucht zwar seine Bedeutung manches Mal dadurch zu mildern, dass man unter ihm nur dasjenige Fürwahrhalten versteht, welches, ohne darum eben ganz grundlos zu seyn, nur keine *Beweise* zulässt, da sich hingegen das Wissen immer auf Beweise stützt. Alsdann würdigt man zwar das Glauben nicht so sehr herab, wie im vorigen Falle. Allein man ordnet es doch dem Wissen unter. Man hätte aber dieser Ahnung nur weiter folgen, und sie bestimmter entwickeln dürfen, um den eigentlichen Punkt, worin sie sich unterscheiden, zu treffen. *Nicht Alles, wovon wir Kenntniss haben, lässt sich beweisen, d. i. aus Gründen ableiten.* Sonst müsste sich das Beweisen selbst wieder beweisen, das Ableiten selbst wieder ableiten lassen. Man müsste auch für den ersten Grund wieder einen noch *erstern* angeben können. Mann kann daher, ohne in Sinnlosigkeit zu verfallen, nicht ein Fürwahrhalten *durch* und *ohne* Gründe, sondern nur — *durch abgeleitete Gründe* und *durch einen Ungrund* annehmen. Diese letzten beyden Klassen des Fürwahrhaltens sind aber auch wirklich, obwohl nicht der Art, doch wenigstens dem Grade nach so sehr verschieden, dass dafür immerhin zweyerley Ausdrücke gebraucht werden dürfen und sollen. Und so heisst dann *das Fürwahrhalten aus dem (nur unmittelbar erkennbaren) Urgrunde, also das Fürwahrhalten, welches keines Beweises fähig und be-*

dürftig ist, — ein Glauben, und das — aus den (erst durch Ableitung erkennbaren) Gründen, oder das Beweisbare — ein Wissen. So genommen, ist das Glauben, anstatt weniger gründlich zu seyn, als das Wissen, gerade das gründlichere. *Es ist der Grund alles Wissens. Es ist ein unmittelbares Wissen, wodurch alles mittelbare getragen wird.* Ohne dieses Glauben hat alsdann überall gar kein Wissen Statt, denn *dieses Glauben ist eben erst der Anfang alles Wissens.* Ohne dieses Glauben verwandelt sich alles Wissen in ein blofses Meynen, denn es verwandelt sich in ein Fürwahrhalten aus grundlosen Gründen. *Man glaubt, allem Glauben ausweichen zu müssen, um dem blinden Glauben auszuweichen.* Aber statt diesem zu entgehen, wirft man sich ihm eben erst ganz in die Arme. *Wer schlechthin Nichts glaubt, wer also auch das Erste, den Urgrund nicht glaubt (d. i. unmittelbar zu wiswisen sich nicht begnügt), sondern alles erst beweisen, also ableiten will, der nimmt alles ohne zureichenden Grund an, der beweist sich Nichts hinlänglich, der glaubt alles blind. Nur der Vernunftglaube kann uns vor dem unvernünftigen Glauben retten.*

Die Vernunft mufs unser ganzes geistiges Daseyn tragen, wenn dasselbe nicht in eine leere Sinnlosigkeit, wenn es nicht in die leerste aller Sinnlosigkeiten versinken soll. Die Vernunft mufs unser höheres Daseyn tragen, oder dieses höhere schrumpft nur in ein ver-

zerrtes

zerrtes niederes zusammen. Sie muss ferner zuletzt auch unser niederes tragen, denn sie muss selbst diesem niedern eine höhere Bestimmung und dadurch eine eigentliche Bedeutung geben, oder es löst sich selbst dieses in einen Widerspruch auf. Die Vernunft kann also nicht wieder durch irgend etwas Anderes getragen werden. Sie kann sich nur selbst tragen. Wenn wir bey ihr stehen, so stehen wir am Anfange unsers ganzen geistigen Daseyns, an der Wurzel aller Wahrheit und aller Bedeutung in uns. Wir können über sie nicht hinaus, ohne uns selbst aufzugeben. Wir müssen uns zuletzt auf sie stützen. Wir müssen zuletzt ihr ohne weiters vertrauen.

Wir müssen ihr vertrauen in aller Hinsicht, in Hinsicht des Höhern unmittelbar, und in Hinsicht des Niedern mittelbar. Sie giebt ursprünglich für jenes alle Bedeutung überhaupt, für dieses wenigstens die bessere her. Wir müssen ihr vertrauen in Hinsicht unsers Erkennens und in Hinsicht unsers Handelns. Von ihr geht ursprünglich jedes reinere Licht und jede edlere Wärme aus. Wir müssen ihr vertrauen in Hinsicht dessen, was zu verwerfen, und in Hinsicht dessen, was anzunehmen ist. Ihr kommt das königliche *Veto* und das noch königlichere *Jubeo* zu.

Die Vernunft ist also in uns — höchste Instanz, *in aller Hinsicht höchste Instanz*. Sie ist höchste gesetzgebende, höchste richtende, höchste ausübende Gewalt in uns, zunächst für unser besseres, und dadurch entfernter auch für unser übriges Daseyn, für jedes

von

von ſeinen beyden Hauptſeiten, von der theoretiſchen und praktiſchen. In ihr konzentrirt ſich daher vollſtändig die eigentlichſte Souverainität für unſer ganzes Inneres. Sie iſt berechtiget, mit oberherrlicher Macht zu walten über unſer ganzes geiſtiges Leben. Sie iſt berechtiget, zu diktiren alles Wahre und alles Gute, wodurch dieſes Leben erſt ſeinen Sinn erhält. Und ſie iſt berechtiget, zu beſtimmen, in wieferne ſich dieſes jenem übergeben, und dadurch ſeiner Bedeutung und ſeines eigentlichen Werthes bemächtiget hat. Sie iſt alſo berechtiget, den Maaſsſtab anzugeben, an welchem Alles in uns gemeſſen werden ſoll, und ſie iſt berechtiget, dieſe Meſſung ſelbſt auch vorzunehmen. Sie kann und ſoll in oberſter Inſtanz entſcheiden über unſer ganzes inneres Seyn, über all unſer Wiſſen und Thun. Und ſie kann und ſoll dieſes eben darum, weil ſie es in oberſter Inſtanz kann und ſoll, ohne weitere Rechtfertigung, als ihre eigene Natur, ohne andere Gründe, als ihre Vernünftigkeit. *Denn ſie ſelbſt iſt ja das eigentlich Rechtfertigende in allen Rechtfertigungen, der eigentliche Grund für alle Gründe.*

Wenn ich dich auf dieſe Art an ein urſprüngliches Vertrauen auf die Vernunft, wenn ich dich *an irgend ein urſprüngliches Vertrauen überhaupt* verweiſe, ſo thue ich (wie ich zuvor ſchon bemerkte) nichts Anderes, als daſs ich dich davon ausgehen heiſse, wovon du bisher ſchon wirklich ausgiengſt, *weil es dir unmöglich war, nicht davon auszugehen.* — — Vertrauteſt du z. B.

nicht

nicht der Empfindung? „*Nein.*" Nun! so vertrauest du doch dem Verstande? — „*Auch nicht.*" Also — wenigstens dem Gefühle? der Vernunft? der Einbildungskraft? — „*Wieder nicht. Ueberhaupt keiner der gewöhnlichen, der gemeinen Geisteskräfte.*" — Meinetwegen! Aber dann doch den ungewöhnlichen, den ungemeinen, z. B. der intellektuellen Anschauung u. d. gl.? — „*Diesen noch weniger.*" — Nun! ich gebe dir auch dieses zu. Du misstrauest also *schlechthin allen* deinen geistigen Kräften, *ohne Ausnahme allen und ohne Ausnahme in jeder Rücksicht.* Du glaubtest dir selbst auf dein blosses Wort Nichts, gar Nicht, immer und überall gar Nichts; *denn du wusstest, dass du von deiner äussersten Fingerspitze an bis hinein in das tiefste Mark deines innersten Wesens ein lauterer Lügner oder wenigstens ein lauterer Belogener bist.* Du glaubtest daher nicht, was, und nicht ein Mal, *dass* du siehst, hörst, greifst, denkst, fühlst u. s. f. — also noch ein Mal, du glaubtest — *Nichts* — *Nichts* — *Nichts.* — — *Und du hast dich noch nicht erhenkt?!* — Das begreife ich nicht. — Doch! Ja! Ich begreife es. Du warst doch noch nicht rein unglaubig. Du glaubtest doch noch Etwas, — *dieses, dass du Nichts glaubtest.* Du misstrauest dir doch noch nicht vollends. Du trautest doch noch — wenigstens diesem deinem übrigens allgemeinen Misstrauen gegen dich. Und diese Faser des Glaubens und Vertrauens hält dich noch bey dir und unter uns zurück. *Versuche es auch sie zu zerreissen!!* — Kannst du

aber

aber das nicht, so lange du noch bey Sinnen bleibst, so *suche von Sinnen zu kommen, um die Ehre deiner Konsequenz zu retten!* Freylich! auch das würde dir nichts nützen. Man kann — wenigstens hier unterm Monde — nie so sehr von Sinnen kommen, als zu dieser Ehrenrettung erforderlich wäre. Es ist uns überhaupt auch bey der gröſsten Anstrengung unserer Natur nur ein *relativer* Wahnsinn möglich, und zu der genannten Rettung wäre ein *absoluter* nothwendig, ein in der umfassendsten Bedeutung absoluter, ein absolut absoluter. *Aber jeder uns erreichbarer Wahnsinn ist immer noch verunreinigt durch irgend einen Glauben, wenigstens an Einbildungen, durch irgend ein Vertrauen, wenigstens auf Truggestalten.* Er ist also immer noch ein *Sinn wenigstens für Wahn.* In dem angeführten Falle aber wäre uns nur mit einem *reinen* Wahnsinne gedient, mit einem Wahnsinne ohne allen Glauben — selbst bloſs an Einbildungen, und ohne alles Vertrauen auch nur auf Truggestalten. Es wäre uns nur mit einem Wahnsinne *ohne allen Sinn — selbst bloſs für Wahn,* — kurz! nur mit einem Ideale von Wahnsinn gedient.

Kannst du dich dessenungeachtet noch nicht entschlieſsen, das zu thun, was du bisher schon immer thatest, und thun muſstest? Willst du dich noch nicht irgend einem ersten Vertrauen überlassen, dem du dich bisher schon immer überlieſsest und überlassen muſstest? Willst du demselben immer noch end-

lich

lich ein Mal ganz entwischen? Wenn das immer noch dein fester Wille ist, so weiss ich dir ein für alle Mal keinen andern Rath, als: „*Henke dich auf!*“ Hier auf dieser Erde bist du vor diesem so fatalen Glauben und und Vertrauen doch nie sicher, nicht ein Mal, wie ich dir eben zeigte, im Irrenhause.

XXII.

XXII.

Von den Rechten, welche dem Verſtande nicht zukommen.

Wir beſtimmten in der vorgehenden Unterſuchung, was wir der *Vernunft ſchuldig ſind.* Wir wollen nun auch noch beſtimmen, was wir dem *Verſtande nicht ſchuldig ſind.* Dieſer iſt weniger geneigt, ſich *ſeine* Rechte nehmen zu laſſen, als ſich *fremde* anzumaſsen. Er braucht alſo auch weniger darauf aufmerkſam gemacht zu werden, was er vermag, als darauf, was er nicht vermag. Es iſt zwar dieſes auch ſchon, wenigſtens im Weſentlichen, durch die frühere Unterſuchung ſeiner Natur geſchehen. Allein ſo nothwendig es in Anſehung der Vernunft iſt, auf ihre *eigentliche Befugniſs* beſonders und wiederholt hinzuweiſen, eben ſo nothwendig iſt es auch in Anſehung des Verſtandes, *ſeine gewöhnliche Anmaſsung* — einer eigenen und wiederholten Bemerkung zu unterwerfen.

Der gewöhnlichſte Irrthum des Verſtandes, und der ſchädlichſte aller ſeiner Irrthümer (weil er allen übrigen zum Grunde liegt) iſt die Miſskenntniſs ſeiner ſelbſt. Er glaubt gewöhnlich mehr zu können, als er kan. Er glaubt, unſer Wiſſen überhaupt begründen

und

und einleiten zu können, und er kann doch nur auf einem schon begründeten weiter fortbauen, er kann nur aus einem schon eingeleiteten weiter ableiten. Er glaubt unser Wissen erst recht anfangen zu können, uud er kann doch nur das schon angefangene recht fortsetzen. *Eigentlich glaubt er allein alles besser zu wissen, und es weiss doch er allein im Grunde gar Nichts.* Er muss erst Alles anderswoher lernen, und er kann bloss dieses Erlernte wieder lehren, und wenn dann gleich sein Lehren ausführlicher, deutlicher, bestimmter ist, als sein Lernen, so ist es desswegen doch nicht mehr, als ein Lehren eines *Erlernten.*

Aus diesem überschwenglichen Glauben des Verstandes muss nothwendig auch eine überschwengliche Foderung hervorgehen. Er muss Ansprüche auf eine unbedingte Unterwerfung machen, weil er sich die Kraft, unbedingt zu entscheiden, zutraut. Nachdem er wähnt, Alles begreifen, und erst dadurch Alles wissen zu können, wie sollte es ihm möglieh seyn, nicht zu fodern, dass man dasjenige ohne weiters verwerfe, was er nicht begreift, wovon er Nichts weiss? Wenn er wirklich so allmächtig wäre, als er sich dünkt, so wäre er auch wirklich so allberechtigt, als er seyn will, Er wäre berechtigt, die höchste Entscheidung zu geben, also unbedingte Unterwerfung zu fodern. Wir wären ihm unbedingtes Vertrauen schuldig.

Allein das sind wir nicht. Er kann, wie wir fanden, nie aus sich allein, also nie in *höchster* Instanz,

son-

ſondern immer nur in *erſter*, in *untergeordneter* entſcheiden. Er kann den Prozeſs unſers Wiſſens immer nur inſtruiren, aber nie in demſelben abſprechen. Und wenn er ja auch ferners mitzuſprechen befugt iſt, ſo unterliegt ſein Spruch doch immer noch einer höheren Reviſion, und es muſs immer erſt anderweitig beſtimmt werden, ob er das Ganze auch nur richtig inſtruirt habe. Er kann nur denken, und ſich nur über die Richtigkeit ſeines Denkens rechtfertigen. Das zu Denkende aber ſelbſt ergreifen, um davon Etwas auf andere Weiſe, als durch Gedanken nämlich unmittelbar ausſagen, und ſich darüber rechtfertigen, das kann er nicht. Er kann daher nur mittelbar vorſtellen, nur ein ihm Vorgeſtelltes wieder vorſtellen, ſich alſo in ſeinen Ausſprüchen nur auf andere Ausſprüche berufen. *Er kann deſswegen von uns mit Recht nur ein bedingtes Zueraùen in ſeine Ausſprüche fodern.* Er kann ein unbedingtes Zutrauen *nur für ſeine Formen*, aber *nicht für die unter denſelben erſcheinende Materie*, nur für ſein Denken, aber nicht für ſein Gedachtes fodern. Er kann dieſes unbedingte Vertrauen für ſein Denken nur als denken, aber nicht als anſchauen, alſo *nur dafür fodern*, *daſs auch das Denken zum Wiſſen mitwirke*, *aber nicht dafür*, *daſs es dazu Alles*, *nicht ein Mal*, *daſs es dazu das Wichtigſte*, *das Weſentlichſte wirke.* In dieſem Sinne, d. i. unter dieſer Beſchränkung auf den jedes Mal entſprechenden eigenthümlichen Kreis fodert und verdient jede unſerer geiſtigen Kräfte ein unbedingtes Vertrauen. Wir können uns die Ueberzeugung von Zuverläſſigkeit

der

der eigenthümlichen Wirkungsart keiner Kraft andemonſtriren. Wir müſſen dieſe Ueberzeugung jedes Mal zuletzt nur unbedingt annehmen. Wir müſſen jeder Kraft zuletzt nur unbedingt zutrauen, daſs ſie dasjenige, was ſie zu leiſten beſtimmt iſt, zu leiſten auch im Stande ſeyn werde. Und ſo müſſen wir dann auch dem Verſtande darin, *aber auch nur darin*, unbedingt vertrauen, daſs er, der Gegebenes zu denken und dadurch zu erläutern beſtimmt iſt, daſſelbe wirklich zu denken und durch Denken zu erläutern auch im Stande ſeyn werde. Ihm aber auch noch in anderer Rückſicht, als in dieſer — ſeines Denkens und Erläuterns, ihm auch noch in der höhern — des Geben ſelbſt — vertrauen, das dürfen wir nicht.

Wir dürfen ihm kein urſprüngliches Innewerden, kein unmittelbares Wahrnehmen, kein eigentliches Entdecken zutrauen. Er kann nur ein ſchon anderswoher Innegewordenes, Wahrgenommenes, Entdecktes weiter entwickeln. Er kann alſo nur machen, daſs dasjenige, was ſonſt nur überhaupt und unbeſtimmt bemerkt würde, ausführlich uud beſtimmt bemerkt werde.

Wir dürfen ihm kein Erreichen der wirklichen reellen Einheit, kein Ergreifen der Sache ſelbſt, kein Umfaſſen der Individualität zutrauen. Er kann nur ſeine ſelbſt gemachte leere Einheit begreifen. Ihm iſt von der Sache nur das Zeichen verſtändlich. Er kann von den Individuen nur das nicht Individuelle (das Allgemeine) faſſen. Er trägt zwar ungeachtet dieſer ſeiner Sonderbarkeit doch zu unſerm Erkennen bey, und

noch

noch dazu sehr nachdrücklich, aber in soferne er unmittelbar beyträgt, *nur negativ*, und in soferne er auch positiv mitwirkt, *nur mittelbar*. Wir lernen durch ihn *zunächst* nur, daſs all sein Erkennen, so groſs und tief es immer seyn möge, doch noch kein eigentliches, sondern daſs der Gegenstand immer noch ungleich gröſser und tiefer sey, als *sein* Erkennen. Und was wir durch ihn überdieſs noch von dem Gegenstande selbst kennen lernen, das sagt er uns, wie wir fanden, nicht selbst, sondern läſst es uns von andern sagen, und *macht nur*, *daſs wir es hören*, *bemerken*, *verstehen*.

Wir dürfen daher dem Verstande auch kein Eindringen in das Innere der Dinge, kein Eindringen in die Stoffe, kein Eindringen auf das *lebendige Wahre* selbst — zutrauen. Er kann sich ewig nur unter bloſsen Verhältnissen, unter bloſsen Formen, unter bloſsen logischen, also *todten Wahrheiten* herumtreiben. Diese Verhältnisse, Formen und logischen Wahrheiten können und sollen für uns zwar Anregungen eines tiefern, reellern und wahrern geistigen (intellektuellen) Leben werden. Aber dieses Leben selbst sind sie noch nicht. Sie sind nur die Veranlassungen dazu.

Wir dürfen also endlich dem Verstande kein Vermögen zutrauen, unserm Wissen aus sich selbst Inhalt und Gewiſsheit, und unserm geistigen Daseyn überhaupt Wärme mitzutheilen. Woher soll er, der Leere, der ewige Zweifler, der Eiskalte — Licht und Feuer nehmen? Er treibt uns zwar, wenn wir ihn recht

ver-

verstehen, eben durch die Versprechungen von Licht und Leben, die er uns macht und nicht erfüllt, nur desto tiefer in diejenigen Gegenden unsers Innern hinein, wo diese grossen Güter zu haben sind. Aber sie uns selbst geben, diese Güter, das kann er nicht.

Dem Verstande ist daher, wie man sieht, in uns nur eine untergeordnete Rolle angewiesen. Es ist ihm in Hinsicht unsers ganzen geistigen Daseyns, sowohl in Hinsicht unsers physischen, als unsers höhern, nur dieses untergeordnete Loos gefallen. Er steht in jeder Hinsicht unter einer höhern Instanz, entweder unter der *Empfindung* oder unter der *Vernunft*. *Er kann überall nur denken, entweder das Empfundene, oder das Gefühlte, und es steht ihm nirgends zu, mehr als das zu thun.* Er kann überall nur erläutern — den Text, der ihm vorgelegt wird, und es steht ihm nirgends zu, diesen Text selbst zu diktiren. Er kann überall nur erzählen, was er gehört hat, und es steht ihm nirgends zu, selbst eine Erzählung zu erdichten. *Er ist, wenn er sich zusammennimmt, ein gründlicher Kommentator, und ein genauer Erzähler, aber ein elender Original-Author und ein sinnloser Dichter.*

Den Anbethern des Verstandes wird diese Würdigung desselben freylich zu erniedrigend seyn. Allein ist denn die Beschränkung eines Organs auf die ihm angewiesene Sphäre eine Erniedrigung desselben? Macht man dem Auge einen Vorwurf, wenn man ihm das Vermögen, zu hören, abspricht? Ist nicht jede Kraft

dadurch

dadurch allein schon groſs, daſs sie das zu leisten vermag, was ihr angewiesen ist? Wird sie es erst dadurch, daſs sie auch das noch zu leisten wagt, was sie nicht vermag? Allerdings ist auch der Verstand eine herrliche Gabe der Gottheit, eine Gabe, die wir nie genug ehren können, und die wir daher mit aller Sorgfalt pflegen, die wir aber eben deſswegen auch durch keinen Miſsbrauch entehren sollen. Ich weiſs, man sieht in unsern Tagen in jeder Zurückweisung der *Anmaſsungen* des Verstandes leicht einen versteckten Angriff auf seine *Rechte.* — *Aber ich weiſs auch, daſs ihm diese nur alsdann gerettet werden können, wenn man ihm jene entzieht.* Nur der über sich selbst orientirte Verstand hat Nichts zu fürchten, und fürchtet auch Nichts. Der sich selbst miſskennende — treibt wirklich allerley Unfug, und wird endlich immer auch sein eigener Verräther. *Und so geht es dann dem Verstande, wie es allem unter der Sonne geht, seine gewöhnlichen Freunde sind seine gefährlichsten Feinde.*

XXIII.

Ueber unsere innere Einheit.

Aus den bisherigen Untersuchungen erhellet, daſs *die ſchwerſte und zugleich die erſte Aufgabe unſers deutlich und ganz aufzufaſſenden Daſeyns — wir ſelbſt ſeyen.* Wir ſollen vor Allem mit uns ſelbſt ins Reine kommen. Sind wir es ein Mal mit uns, ſo ſind wir es auch mit allem Uebrigen. Allein gerade dieſe Einheit mit uns ſelbſt macht uns die meiſten Schwierigkeiten. Wir finden uns, ſobald wir uns deutlicher ſuchen gelernt haben, immer ſchon entzweyet, und halten dann dieſen Zuſtand der Entzweyung leicht für unſern natürlichen, dem wir weder entgehen können, noch auch entgehen ſollen. Die Entzweyung muſs immer erſt ſehr groſs, ſie muſs immer erſt auf die eine oder andere Art vollendet werden, ehe ſie uns als das erſcheint, was ſie iſt, als ein bloſs vorübergehendes, obgleich mit Anſtrengungen verbundenes, Mittel zu einer bleibenden, in ſich ſelbſt leicht und ungehindert lebenden Wirkung, — als das gewaltſame Durchbrechen des Schmetterlings aus ſeinem eingeengten Puppenzuſtande in ſein freyes Daſeyn.

Natürlich währt die Anſtrengung zu dieſer Metamorphoſe in unſerer innern (geiſtigen) Welt länger,

als in der äufsern (körperlichen). Die Wirkung foll aber auch ungleich gröfser werden.

Wir begehen, wenn wir uns ein Mal bis zur Einficht, mit uns felbft Eins werden zu follen, durchgearbeitet haben, gewöhnlich noch zwey Fehler. Wir glauben erftens, diefe Einheit *nur in der Alleinherrfchaft*, *eigentlich nur in der Alleinthätigkeit einer einzigen unferer innern Kräfte* erobern zu können. Wir zwingen daher alle übrigen zu einer immerwährenden blofsen Unterwürfigkeit, zu einer gänzlichen oder doch faft gänzlichen Unthätigkeit. — Und wir glauben dann auch noch, diefe überfchwengliche Herrfchaft meiftens *nur dem Verftande* zugeftehen zu müffen. Wir laffen daher gewöhnlich nur ihn fprechen, und legen allen übrigen Kräften in uns ein unbedingtes Schweigen auf, wenigftens in fo ferne fie manches Mal *gegen* ihn fprechen wollen.

Allein dadurch entfteht in uns nur die Einheit des Gefängniffes, wo Alles beyfammen bleibt, weil Alles zufammengefeffelt ift, — nur die Einheit des Kirchhofes, wo Nichts widerfpricht, weil Nichts lebt. Es foll aber in uns eine freye und lebendige Einheit werden, und diefe kann nicht durch den Defpotism einer einzigen unferer Geifteskräfte, am wenigften durch den Defpotism des endlich Alles tödtenden Verftandes entftehen. *Wir können nur durch das harmonifche Zufammenwirken aller unferer geiftigen Kräfte zur wahren Uebereinftimmung in unferm Innern gelangen.* Wir kön-

können nur dadurch mit uns selbst ins Reine kommen, daſs wir jede unserer innern Anlagen ihrer Natur und Bestimmung gemäſs gebrauchen. *Nur durch eine freye und lebendige Vielheit in uns ist eine freye und lebendige Einheit möglich?*

Es ist mit unserm Geiste, wie mit unserm Körper. Dieser ist ebenfalls nur dadurch ein einziger lebendiger Organism mit einem einzigen in sich selbst einigen Leben, daſs sich alle seine vielfältigen Kräfte harmonisch zusammenregen. Und es fällt Niemanden ein, diese Kräfte erst insgesammt bis auf eine auserwählte zu lähmen oder zu tödten, um dem Körper zu seinem richtigen Leben zu verhelfen. Warum verläſst man das Gesetz dieser Analogie, wenn man sich an die Behandlung seines Geistes wendet, da dasselbe doch gerade hierüber so bestimmt spricht?

Noch mehr! Man sieht auch ein, daſs es selbst in Rücksicht des Erkenntniſsstoffes, der unserm Geiste von Auſsen zugeführt wird, nothwendig sey, alle die Wege offen zu lassen, welche ihm die Natur in dieser Hinsicht angelegt hat. Und man geräth nicht in Versuchung, unsere Sorge zum Nutzen und Frommen unsers Geistes von dieser Seite dadurch zu zeigen, daſs man die verschiedenen zunächst für ihn bestimmten Körper-Organe, ein einziges etwa ausgenommen, zerstört oder wenigstens soviel als möglich schwächt. Man ist überzeugt, daſs dem Geiste damit nichts weniger als gedient wäre, wenn man seinem Körper die Augen und die Ohren zum Sehen und Hören nehmen, und

nur noch die Hände zum Betaſten laſſen wollte. Aber durch eine ähnliche Behandlung ſeiner unmittelbaren geiſtigen Organe ſoll ihm gedient ſeyn?

Wahrlich! die Inkonſequenz, derer man ſich auf dieſe Weiſe ſchuldig macht, iſt zu groſs, als daſs ſie ſich nicht jedem nur wenig Unbefangenen aufdringen ſollte. Sie braucht nur beſtimmt ausgeſprochen, um auch beſtimmt eingeſehen zu werden. Es kann kein Zweifel darüber Statt haben, daſs wir nur alsdann mit uns ſelbſt in unſerm Innern einig werden können, wenn wir alle unſere innern Kräfte harmoniſch nach ihren Beſtimmungen und Karakteren anwenden. Jede derſelben ſoll leben, und jede ſoll ihrer Natur gemäſs leben. Jede ſoll thätig ſeyn, und durch ihre Thätigkeit das leiſten, was ihr zu leiſten angewieſen iſt. Jede ſoll in dem ihr vorgezeichneten Kreiſe herrſchen, und ſoll ja einer unter ihnen eine Herrſchaft über alle andern zukommen, ſo kann und ſoll dieſe, um zu *herrſchen* und nicht zu *deſpotiſiren*, das untergeordnete Herrſchen der übrigen *nicht unterdrücken*, ſondern *nur leiten*. Sie kann und ſoll daher nicht über ſklaviſche, ſondern über herrſchende Mitkräfte herrſchen.

Wer erkennt an dieſer zur Oberherrſchaft beſtimmten Kraft nicht die Vernunft? Nur dieſe kann mit höherer, mit belebender Macht, nur ſie kann über lebendige Weſen, nur ſie kann ohne Unterdrückung herrſchen.

Wir müſſen alſo, um in uns Eins zu ſeyn mit allen unſern innern Kräften thätig, harmoniſch thätig,

mit jeder nach ihrer eigenthümlichen Bestimmung thätig, wir müssen in unserm ganzen Innern auf jede uns eigenthümliche und zweckmäſsige Weise lebendig seyn. *Wir müssen empfinden, denken, fühlen, wollen, und wir müssen dieses insgesammt mit Ebenmaſse, ohne das Eine zum Nachtheil des Andern zu begünstigen, — jedes zu seiner Bestimmung, ohne durch das Eine erreichen zu wollen, was nur durch das Andere erreicht werden kann, — Alles also nach seiner besondern Natur, um nicht durch das Eine dasjenige wieder zu zerstören, was durch das Andere entstand.*

Es soll sich *Alles an uns* gehörig regen, die Empfindung, die Phantasie, der Verstand. Und es sollen uns *wir selbst* auch, es soll sich auch die *Vernunft mit dem Gefühle* in uns regen, und durch ihre Regung die Regungen alles Uebrigen leiten. *Nur auf diese Weise kanu das werden, was in uns werden soll. Aber auf diese Weise muſs es dann auch werden, — ein aus sich selbst ausgehendes und in sich selbst zurückkehrendes, also ein mit sich selbst einiges, inneres Leben.* Wir sollen daher *Alles an uns*, und *uns selbst* hören, um das Eine durch das Andere, und Alles durch unser eigentliches Selbst zu begreifen und zu bewegen. Nur dadurch können wir dahin kommen, wohin wir mit uns kommen sollen. Dadurch müssen wir aber auch dahin kommen, — dadurch können und müssen wir kommen *zur nöthigen Klarheit und Festigkeit in unserm Innern.* Was soll uns unser inneres Daseyn trüben und erschüttern,

tern, wenn es von Nichts an oder in uns getrübt und erschüttert wird? Kann Etwas in uns (wohlgemerket! in *uns*) hinein, wenn wir uns dagegen verschliessen?

So reisse dir dann ferner keine Kraft mehr aus deinem Innern heraus, um in dir aufzuräumen! Willst du dich dadurch mit dir selbst vereinigen, dass du dich selbst zerstückelst? Lähme ferner auch keine deiner innern Lebensfasern mehr! Soll denn dein Leben dadurch erst recht aufbrennen, dass du es erstickest? Oder wird dir ein todtes, wenigstens ein halbtodtes, Leben begreiflicher und angenehmer seyn, als ein lebendiges, ein ganz lebendiges? Endlich — zwinge keine deiner innern Mächte, sich selbst auch nur zu verläugnen, und eine Natur zu heucheln, die ihr versagt ist! Was kann es dir frommen, dich zu hintergehen? Erziehst du dir auf diese Art nicht selbst ewige Widersacher in deinem Innern, die dich unaufhörlich Lügen strafen, wenn du dir sagst, dass du mit dir Eins seyst? Oder bedarfst du zu deiner Selbsteinheit nur einer Verhüllung deines Selbstwiderspruches?

Am wenigsten wage es, auf eine der besagten Weisen gegen deine Vernunft zu freveln! Deine Vernunft ist dein eigentlichstes Selbst. Alles Uebrige ist nur an dir, und du kannst dich in demselben, du kannst dich z. B. in den Empfindungen, in den Gedanken, in den Neigungen verlieren. Das Vernünftige in dir aber, der Licht- und Feuer-Funke „Vernunft“ bist

du

du selbst. In ihm findest du dich immer wieder, wenn du dich zuvor verloren hast. Und gegen dich selbst wolltest du dich auflehnen, um dich mit dir selbst zu vereinigen? Du wolltest dich von dir selbst entfernen, um mit dir selbst zusammen zu treffen? Kannst du im Ernste glauben, zu deiner Selbstvereinigung Alles nur dich selbst nicht, nöthig zu haben? Rege dich also auch in dir, wie du dich an und ausser dir regst! Lebe auch in deinem eigenen Daseyn, wie du in jedem fremden lebst, das du erreichen kannst! Vertraue auch deiner Vernunft! Du vertraust ja allen deinen übrigen Kräften ebenfalls. Willst du gerade nur bey deiner höchsten eine erniedrigende Ausnahme machen?

Wenn du dich so in allen deinen Umgebungen und in deinem Innersten, in allen deinen Kräften und in dir selbst regst, wenn du so in deinem ganzen gemeinen und höhern Daseyn lebendig auftrittst, und dich siehst und fühlst, wie du zwey Welten angehörst, einer physischen um dich herum, und einer heiligen in und über dir, dann wird dir in und aufser dir Alles klar und freundlich, wie der Morgen, vor dem die nächtlichen Schatten fliehen, und mit dem die Freuden des Tages wiederkehren, — dann wirst du also mit dir selbst einig. *Merke wohl! Nur wenn du zwey Welten angehörst, bist du dir kein Widerspruch.*

— Und

— *Und nur, wenn du auch deine Vernunft hörst, wirst du inne, daſs in dem Häufchen Kalkerde, woraus deine Hülle besteht, ein Wesen wohne, welches nicht kalkichter Natur ist.*

Willst du dir selbst aber nicht lebendig in deinem ganzen Wissen und Thun, nicht natürlich in deinem vollen Seyn klar werden, sondern dich nur todt, aber künstlich, mit bloſsen Worten erklären, dann hast du das Genannte freylich nicht nöthig. *Das zweyfüſsige Thier ohne Federn, welches mehr oder weniger in der Schule jeder Art hauset, dieses läſst sich allerdings aus bloſsen Staubtheilen ganz artig zusammenleimen.* Allein der Mensch im wirklichen Leben, der Mensch mit seinen lebendigen Gedanken, Gefühlen und Gesinnungen, der Mensch mit seinem lebendigen Blicke und Muthe, für lebendige Wahrheiten, der Mensch mit seinen Einsichten und Tugenden, — und selbst der Mensch mit seinen Thorheiten und Lastern — braust nicht bloſs aus einem angefeuchteten Kalk auf. *Die Frage ist also nur, ob du dich mit irgend einer Hypothesen - Natur begnügen willst, bloſs um den Fechterstreichen der Schule auszupariren, — oder ob du nach der lebendigen Einheit deines wahren Daseyns verlangst, welche dich gegen die Angriffe in deinem wirklichen Leben schützen kann.*

